



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

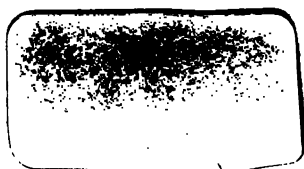
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



1 . a . 116 .







COMMENTATIO
DE
O R I G E N I S
THEOLOGIA ET COSMOLOGIA.

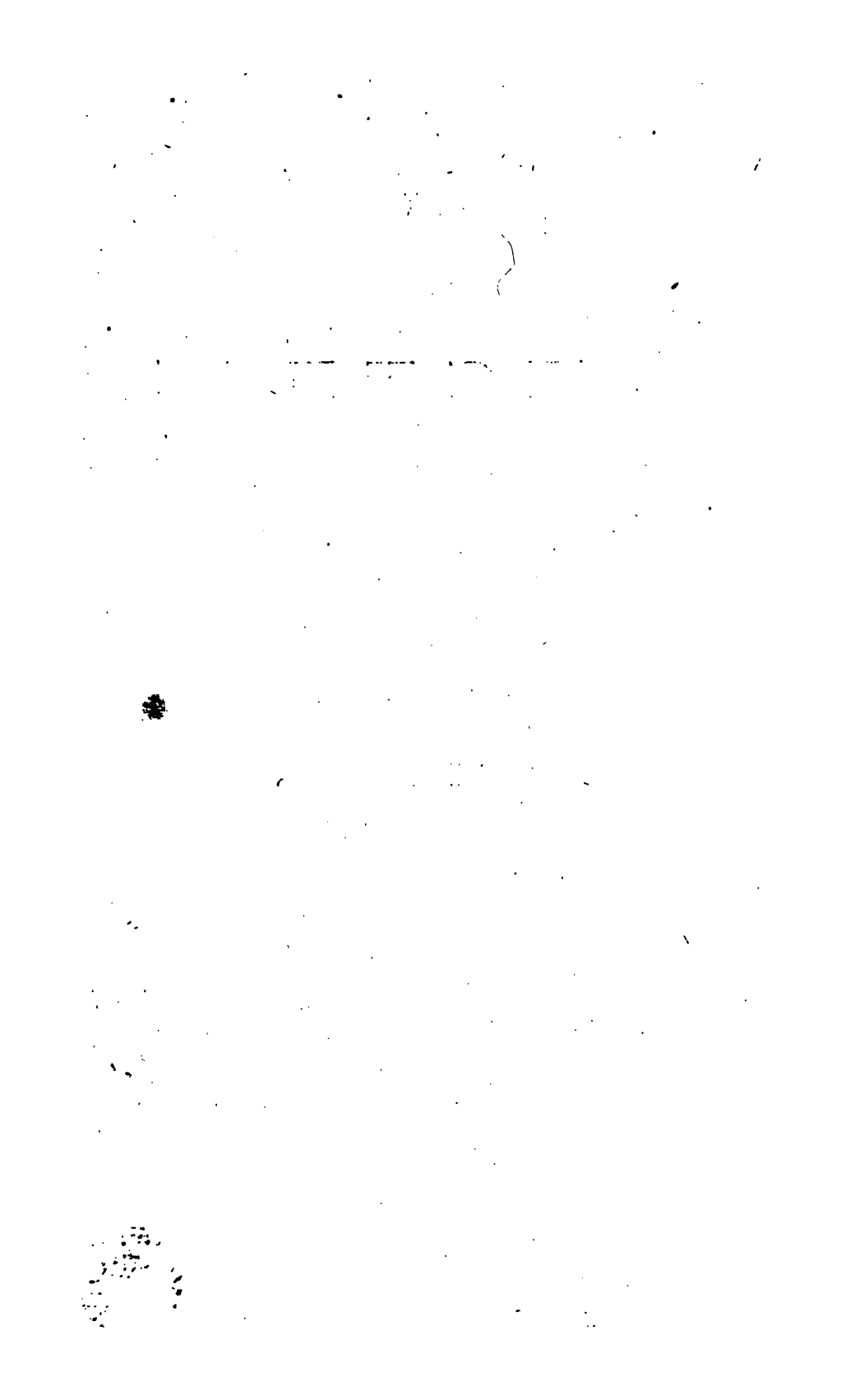
SCRIPSIT

PAULUS FISCHER.

HALIS,
SUMPTIBUS L. F. LIPPERTI ET SCHMIDTI.

MDCCCLXVI.





PARENTI OPTIMO

CAROLO THEODORO FISCHER

**WOLAVIENSIS DIOCESEOS EPHORO
PASTORI PRIMARIO ECCLESIAE WINZIGIENSIS**

ET

PATRUO CARISSIMO

JOHANNI CHRISTIANO FISCHER

PRÆPOSITO VECTIGALIBUS ADMINISTRANDIS POSNANIENSI

HUNC LIBELLUM
PIO GRATOQUE ANIMO

D. D. D.

AUCTOR.

Prooemium.

Scripturo mihi de Origenis theologia et cosmologia pauca praemonere lubet, ut quam rationem huius libelli componendi instituerim intelligatur.

Doctrinam Origenis ad universam theologiam esse gravissimam, nemo est qui infitietur. Sed minus honeste de Origenis doctrina philosophi iudicant. Licet enim christianam theologiam Origene adiutore admodum in lucem vocatam esse concedant, tamen eum ad christianam philosophiam amplificandam laudem nullam adeptum esse putant. Quae sententia philosophorum eo effecta est, quod ipsi hac opinione praeoccupati sunt, Origenem nulla philosophandi facultate praeditum, varia ac diversa variorum philosophorum praecepta compilasse et tanquam alienas induxisse plumas. Itaque Philonis et Neoplatonicorum placita pro fundamento habuerunt quo Origenes suam doctrinam substruxisset et reliquum tantum erat, ut diiudicarent, quae praecepta a Philone, quae a Plo-

tino sumpta essent. Quum plurima Origenis placita e Philonis Plotinique philosophia repeterentur, multa tamen fuerunt, quae apud illos inventa non sunt, atque ut et ipsa ab Origene aliena esse commonstrarentur, apud Stoïcos fontes eorum quaesiti sunt vel similitudo quaedam philosophiae Valentiniani indagata est.

Quamquam sententiam eorum sequimur, qui Origenem heroibus qui inter philosophos floruerunt non annumerant, neque fieri potest, ut ipsum Platoni vel Plotino parem dicamus, tamen ea opinio nobis prorsus est reiicienda, qua Origenes nonnisi docti et industrii compilatoris vicem obtinuit. Concedimus alexandrinam philosophiam doctrinae Origenis nostri fundamentum fuisse, ita tamen, ut, quum alexandrina philosophia universam aetatem Origenis occuparet, doctrinam Origenis quoque ea philosophia necessario permotam esse dicamus; non vero falso et obstinate contendimus: ob illam causam virum praeclarissimum compilatoris munere functum esse. Concedentes porro, quum multa philosophorum placita illo tempore viguisse constet, iis Origenis animum quoque impletum esse, nihil nisi id firmiter contendimus, Origenem suae aetatis tanquam filium fuisse. Ergo inutile putamus indagare, quae placita e Plotinī vel ex aliorum praeceptis repetita sint; —

si igitur alii dicunt, Plotinī doctrinae de triade principiorum tria haec principia ab Origene proposita: dei, λόγος, ψυχῶν maxime esse congrua, — vel alii docent: Valentiniani doctrinam de lapsu σοφίας congruere cum doctrina de lapsu ψυχῶν, — tamen nondum iis effici existimamus, Origenem illa placita nonnisi conglutinasse. Qui viri quum Origenem tantummodo opus tanquam textorium confecisse pronuntient, nobis est propositum, sequenti scriptione, quoad eius fieri potest, Origenem a tali opprobrio vindicare. Sed nulla alia ratione propositum nostrum melius ac verius peragemus, nisi ita, ut Origenis placita aliquo orbe arctissime inter se teneri, demonstramus. Inter omnes satis constat, plurimos interpretes doctrinae Origenis plerumque id spectasse, ut ea placita quae inter se pugnent ac discrepent, integra conservarent et proponerent, atque eosdem hoc modo placita Origenis temere confusa ac mixta esse confirmasse. Quare nostrum est, placita inter se contraria in consensum revocare, atque qua ratione varia praecepta de deo et mundo tradita tanquam in harmoniam discedant, argumenta et specimina sequenti dissertatione offerimus.

Quantum mihi persuasum est, in diiudicanda quavis doctrina ad aetatem qua nata sit, animadver-

tendum esse, tantum iudicio in Origenis exponenda doctrina placitorum quae tum maxime circumferantur quibusque doctrina Origenis occupata erat, esse rationem habendam. Iam quum, quod disputatione nostra liquidum fiet, in notione quam Origenes de deo proposuit cardo totius doctrinae vertatur, imprimis in dei notione explananda ad theologiam totius aetatis animadvertendum est. Recurrere tamen usque ad Philonis vel Neoplatonicorum doctrinam de Deo traditam, minus videtur propterea necessarium, quod capita doctrinae de deo a Philone et Neoplatonicis propositae apud Clementem Alexandrinum inveniuntur, huius viri autem theologia plane videtur illustranda, quia Origenis doctrina de deo a Clemente profecta est.

Divisionem sequentis disputationis non censeo defendendam ideo, quod e doctrina Origenis tanquam sua sponte nascitur. Iam ad propositum pergamus.

Caput I.

De Dei notione Origenes quid docuerit inquiritur.

Ut propriam Origenis de Deo notionem cognoscamus, necesse est singula praedicata de Deo ab Origene prolata ad eam revocari contemplandi rationem, quae tota Origenis aetate necessario efficitur. Qua in re si ad omnia ea, quae de Dei natura et gnostici et viri illustres ecclesiae latinae et alexandrini theologi examinata et observata habent, animum adverterimus, simul cognoscemus, et quid Origenes contra aliorum sententias de Deo praedicaverit, et quid illud sit, quod ad propriam Origenis de Deo sententiam pertineat.

Placita theologica, quae imprimis per totam Origenis aetatem propagata circumferebantur et cum quibus ipse quoque consuetudinem iniit, potissimum repetenda sunt e Marcionis gnosi atque e theologia occidentali et alexandrina.

Inter omnes constat, cardinem doctrinae Marcionis de Deo in eo verti, ut iustum Deum a bono Deo distinguendum ideoque duos Deos putandos esse dicat. Contra hanc Marcionis et asseclarum eius de duplici Deo doctrinam iam Tertullianus libris adversus Marcionem feliciter disputaverat atque duos Deos simul existentes non cogitari posse demonstraverat. Tertulliani sententiam secutus etiam Origenes Marcionis theologiam improbavit et abiecta iusti et boni Dei distinctione ad perfectionem divinae naturae bonitatem pertinere contendit. Docens ipse: „principalem bonitatem in Deo sentiendam esse,“ et „in Deitate sola bonitatem substantialiter in-



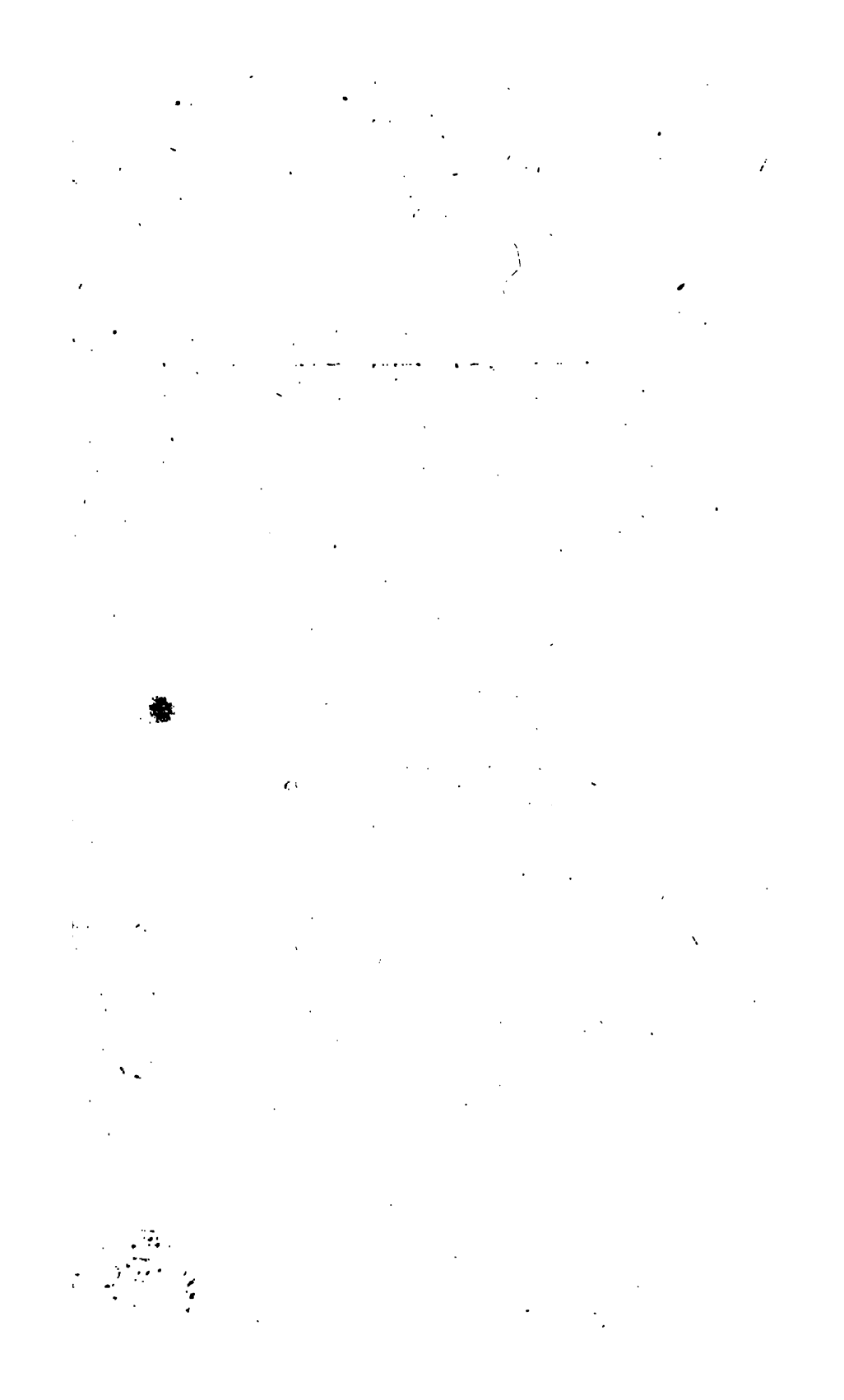
COMMENTATIO
DE
ORIGENIS
THEOLOGIA ET COSMOLOGIA.

SCRIPSIT
PAULUS FISCHER.

HALIS,
SUMPTIBUS L. F. LIPPERTI ET SCHMIDTI.

MDCCCXLVI.





PARENTI OPTIMO

CAROLO THEODORO FISCHER

**WOLAVIENSIS DIOECESIS EPHORO
PASTORI PRIMARIO ECCLESIAE WINZIGIENSIS**

ET

PATRUO CARISSIMO

JOHANNI CHRISTIANO FISCHER

PRAEPOSITO VECTIGALIBUS ADMINISTRANDIS POSNANIENSI

HUNC LIBELLUM
PIO GRATOQUE ANIMO

D. D. D.

AUCTOR.

Prooemium.

Scripturo mihi de Origenis theologia et cosmologia pauca praemonere lubet, ut quam rationem huius libelli componendi instituerim intelligatur.

Doctrinam Origenis ad universam theologiam esse gravissimam, nemo est qui infitietur. Sed minus honeste de Origenis doctrina philosophi iudicant. Licet enim christianam theologiam Origene adiutore admodum in lucem vocatam esse concedant, tamen eum ad christianam philosophiam amplificandam laudem nullam adeptum esse putant. Quae sententia philosophorum eo effecta est, quod ipsi hac opinione praeoccupati sunt, Origenem nulla philosophandi facultate praeditum, varia ac diversa variorum philosophorum praecepta compilasse et tanquam alienas induxisse plumas. Itaque Philonis et Neoplatonicorum placita pro fundamento habuerunt quo Origenes suam doctrinam substruxisset et reliquum tantum erat, ut diiudicarent, quae praecepta a Philone, quae a Plo-

tino sumpta essent. Quum plurima Origenis placita e Philonis Plotinique philosophia repeterentur, multa tamen fuerunt, quae apud illos inventa non sunt, atque ut et ipsa ab Origene aliena esse commonstrarentur, apud Stojcos fontes eorum quaesiti sunt vel similitudo quaedam philosophiae Valentiniani indagata est.

Quamquam sententiam eorum sequimur, qui Origenem heroibus qui inter philosophos floruerunt non annumerant, neque fieri potest, ut ipsum Platoni vel Plotino parem dicamus, tamen ea opinio nobis prorsus est reiicienda, qua Origenes nonnisi docti et industrii compilatoris vicem obtinuit. Concedimus alexandrinam philosophiam doctrinae Origenis nostri fundamentum fuisse, ita tamen, ut, quum alexandrina philosophia universam aetatem Origenis occuparet, doctrinam Origenis quoque ea philosophia necessario permotam esse dicamus; non vero falso et obstinate contendimus: ob illam causam virum praeclarissimum compilatoris munere functum esse. Concedentes porro, quum multa philosophorum placita illo tempore viguisse constet, iis Origenis animum quoque impletum esse, nihil nisi id firmiter contendimus, Origenem suae aetatis tanquam filium fuisse. Ergo inutile putamus indagare, quae placita e Plotini vel ex aliorum praeceptis repetita sint; —

■

si igitur alii dicunt, Plotinī doctrinae de triade principiorum tria haec principia ab Origene proposita: dei, λόγος, ψυχῶν maxime esse congrua, — vel alii docent: Valentiniani doctrinam de lapsu σοφίας congruere cum doctrina de lapsu ψυχῶν, — tamen nondum iis effici existimamus, Origenem illa placita nonnisi conglutinasse. Qui viri quum Origenem tantummodo opus tanquam textorium confecisse pronuntient, nobis est propositum, sequenti scriptione, quoad eius fieri potest, Origenem a tali opprobrio vindicare. Sed nulla alia ratione propositum nostrum melius ac verius peragemus, nisi ita, ut Origenis placita aliquo orbe arctissime inter se teneri, demonstramus. Inter omnes satis constat, plurimos interpretes doctrinae Origenis plerumque id spectasse, ut ea placita quae inter se pugnent ac discrepent, integra conservarent et proponerent, atque eosdem hoc modo placita Origenis temere confusa ac mixta esse confirmasse. Quare nostrum est, placita inter se contraria in consensum revocare, atque qua ratione varia praecepta de deo et mundo tradita tanquam in harmoniam discedant, argumenta et specimina sequenti dissertatione offerimus.

Quantum mihi persuasum est, in diiudicanda quavis doctrina ad aetatem qua nata sit, animadver-

tendum esse, tantum iudicio in Origenis exponenda doctrina placitorum quae tum maxime circumferebantur quibusque doctrina Origenis occupata erat, esse rationem habendam. Iam quum, quod disputatione nostra liquidum fiet, in notione quam Origenes de deo proposuit cardo totius doctrinae vertatur, imprimis in dei notione explananda ad theologiam totius aetatis animadvertendum est. Recurrere tamen usque ad Philonis vel Neoplatonicorum doctrinam de Deo traditam, minus videtur propterea necessarium, quod capita doctrinae de deo a Philone et Neoplatonicis propositae apud Clementem Alexandrinum inveniuntur, huius viri autem theologia plane videtur illustranda, quia Origenis doctrina de deo a Clemente profecta est.

Divisionem sequentis disputationis non censeo defendendam ideo, quod e doctrina Origenis tanquam sua sponte nascitur. Iam ad propositum pergamus.

Caput I.

De Dei notione Origenes quid docuerit inquiritur.

Ut propriam Origenis de Deo notionem cognoscamus, necesse est singula praedicata de Deo ab Origene prolata ad eam revocari contemplandi rationem, quae tota Origenis aetate necessario efficitur. Qua in re si ad omnia ea, quae de Dei natura et gnostici et viri illustres ecclesiae latinae et alexandrini theologi examinata et observata habent, animum adverterimus, simul cognoscemus, et quid Origenes contra aliorum sententias de Deo praedicaverit, et quid illud sit, quod ad propriam Origenis de Deo sententiam pertineat.

Placita theologica, quae imprimis per totam Origenis aetatem propagata circumferebantur et cum quibus ipse quoque consuetudinem iniit, potissimum repetenda sunt e Marcionis gnosi atque e theologia occidentali et alexandrina.

Inter omnes constat, cardinem doctrinae Marcionis de Deo in eo verti, ut iustum Deum a bono Deo distinguendum ideoque duos Deos putandos esse dicat. Contra hanc Marcionis et asseclarum eius de duplici Deo doctrinam iam Tertullianus libris adversus Marcionem feliciter disputaverat atque duos Deos simul existentes non cogitari posse demonstraverat. Tertulliani sententiam secutus etiam Origenes Marcionis theologiam improbavit et abiecta iusti et boni Dei distinctione ad perfectionem divinae naturae bonitatem pertinere contendit. Docens ipse: „principalem bonitatem in Deo sentiendam esse,“ et „in Deitate sola bonitatem substantialiter in-

esse¹⁾, Deum appellat „τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθόν²⁾“, τὸ αὐτὸ ἀγαθόν“, et dicit: „οὐ γὰρ κατ' ἑξιν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν.“ Docet iustitiam Dei singularem bonitatis manifestationem esse et utramque arctissime inter se cohaerere significat his verbis: „Constat unum eundemque esse iustum et bonum legis et evangeliorum Deum, et benefacere cum iustitia et cum bonitate punire: quia nec bonum sine iusto nec iustum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae“³⁾. Bonitatem et iustitiam esse unam eandemque Dei manifestationem contendens dualismum Marcionis infregit. Ex hac iustitiae et bonitatis pari vi ac dignitate efficitur unum esse Deum, quamobrem Origenes non potuit, quin cum Tertulliano consentiret dicente: „Deus si non unus est, non est.“

Haec igitur praedicata de divina natura ab Origene prolata: Deum absolute bonum et unum esse, e refutatione theologiae Marcionis petenda sunt.

Etsi in defendenda Dei unitate Origenes proxime ad Tertulliani sententiam accedit, tamen discrimen, quod inter Origenis et Tertulliani theologiam intercedit, ignorari non potest quaerenti, qualis illa Dei unitas a Tertulliano qualis ab Origene cogitata sit. Ut theologi, qui in occidentali terra floruerunt, omnia Dei praedicata ad similitudinem hominis et humanae naturae fingeant, ita Tertullianum anthropomorphitarum instar de Deo disputasse videmus. Melito Sardensis olim in libro, περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ inscripto, corpus et membra Deo tribuebat, neque veritus est Tertullianus haec profiteri: „Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est“⁴⁾. Tertullianus quamquam spiritualement Dei naturam esse concedit adeoque Deum spiritum appellat, tamen tantum abest, ut corporis et spiritus notiones discernat, ut iis eandem vim

1) De Princ. I, 6, 2.

2) C. Cels. VI, 44.

3) De Princ. II, 5, 3.

4) De carne Christi 11.

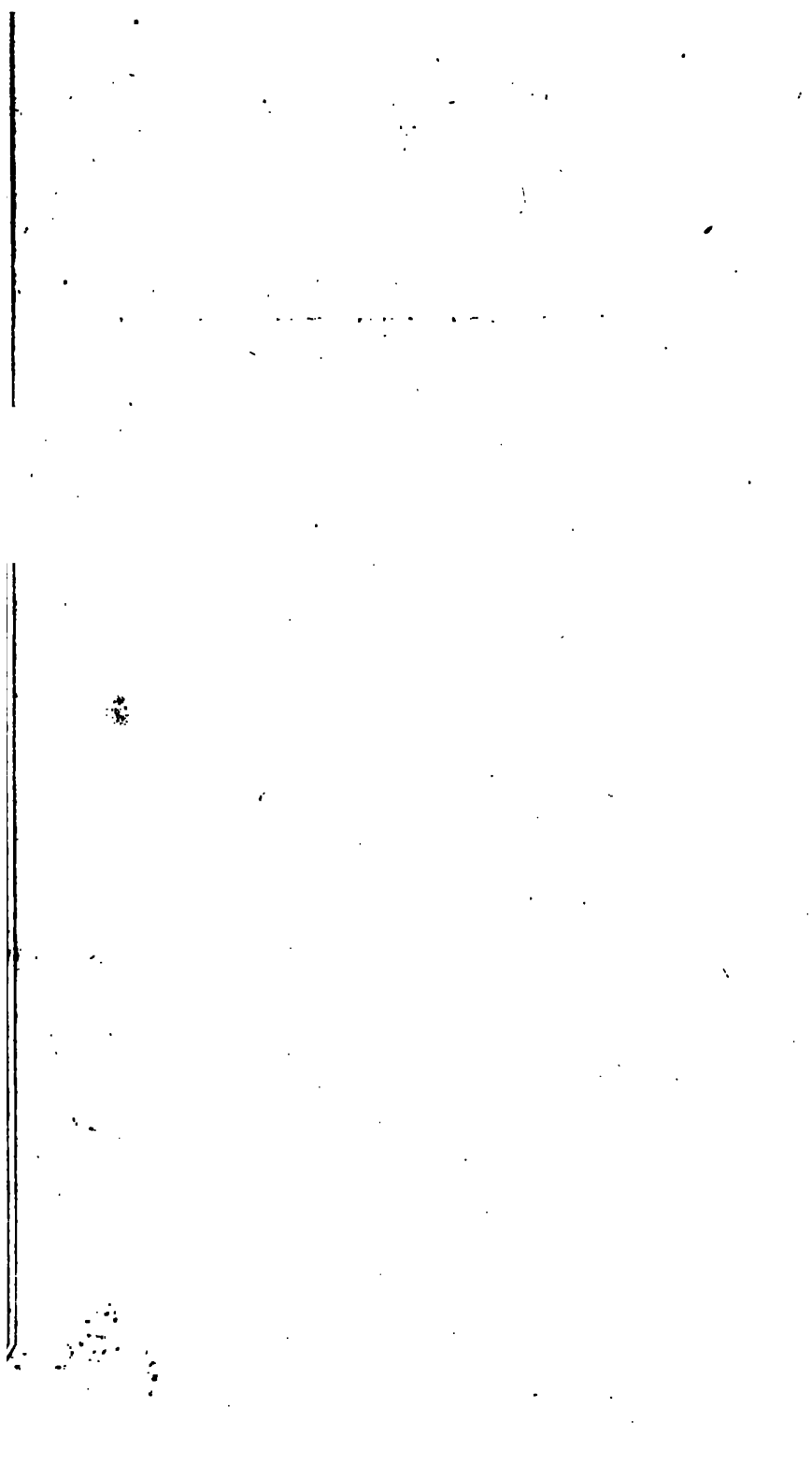
tribuat⁵⁾. Pariter ceteri doctores ecclesiae latinae corpus, quo spiritus Dei instructus sit, aetherea subtilitate terrestria corpora superare putant, atque tantum abest, ut corporalitatem Dei abnegent, ut Lactantius rhetor, qui saeculo post Tertullianum vixit, in Stoicos invehatur „quia negant habere ullam formam Deum“⁶⁾.

Quamvis vero Origenes ad Tertulliani sententiam contra Marcionem disputantis accederet atque ipse sententiae illius, qua unitatem divinae naturae Tertullianus contendit, patronus existeret, tamen etiam occidentalium doctorum theologiae debebat adversari, ubi accuratius ex iis quaerebat, qualem illam Deo tributam unitatem cogitarent. Quorum quidem sententias de Deo aliquo prorsus ad hominis similitudinem conformato, refutaturus Origenes de divina natura perscripsit ea quae vicesimo primo capite decimi tertii libri in commentariis in Johannem atque primo capite primi libri *περὶ ἀρχῶν* inscripti leguntur. Neque vero tantum in his locis, sed per omnes Origenis libros dispersa reperimus dicta, quibus contra occidentales theologos corporalitate quavis Dei reiecta absolutam Dei spiritualitatem servatam velit, ipsam nunc paucis pertractandam.

Origenes vocabula lucis et ignis in scriptura sacra de Deo usurpata symbolica esse dictitans et omnia illa figurae, membrorum, vultus nomina ad infirmum hominum captum, qui meram Dei notionem et naturam penetrare nequeat, accommodata esse contendens, copiose exponit, quid Johannes verbis „*πνεῦμα ὁ Θεός*“ expresserit. Demonstrat eorum sententiam, qui *πνεῦμα* de materia aetherea ac subtili, solidae corporum materiae contraria, interpretantur, usu quidem dicendi probari, vehementer tamen eosdem errare vocem *πνεῦμα* in Novo Testamento rudi solidaeque materiae opponi putantes. Afferens 2. Cor. 3, 6 et Joh. 4, 24 Origenes

5) Adversus Praxeam I, 1: „Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.“

6) De ira Dei cp. XVIII.



PARENTI OPTIMO

CAROLO THEODORO FISCHER

WOLAVIENSIS DIOECESEOS EPORO

PASTORI PRIMARIO ECCLESIAE WINZIGIENSIS

ET

PATRUO CARISSIMO

JOHANNI CHRISTIANO FISCHER

PRAEPOSITO VECTIGALIBUS ADMINISTRANDIS POSNANIENSI

HUNC LIBELLUM

PIO GRATOQUE ANIMO

D. D. D.

AUCTOR.

Prooemium.

Scripturo mihi de Origenis theologia et cosmologia pauca praemonere lubet, ut quam rationem huius libelli componendi instituerim intelligatur.

Doctrinam Origenis ad universam theologiam esse gravissimam, nemo est qui infitietur. Sed minus honeste de Origenis doctrina philosophi iudicant. Licet enim christianam theologiam Origene adiutore admodum in lucem vocatam esse concedant, tamen eum ad christianam philosophiam amplificandam laudem nullam adeptum esse putant. Quae sententia philosophorum eo effecta est, quod ipsi hac opinione praeoccupati sunt, Origenem nulla philosophandi facultate praeditum, varia ac diversa variorum philosophorum praecepta compilasse et tanquam alienas induxisse plumas. Itaque Philonis et Neoplatonicorum placita pro fundamento habuerunt quo Origenes suam doctrinam substruxisset et reliquum tantum erat, ut diiudicarent, quae praecepta a Philone, quae a Plo-

tino sumpta essent. Quum plurima Origenis placita e Philonis Plotinique philosophia repeterentur, multa tamen fuerunt, quae apud illos inventa non sunt, atque ut et ipsa ab Origene aliena esse commonstrarentur, apud Stoicos fontes eorum quaesiti sunt vel similitudo quaedam philosophiae Valentiniani indagata est.

Quamquam sententiam eorum sequimur, qui Origenem heroibus qui inter philosophos floruerunt non annumerant, neque fieri potest, ut ipsum Platoni vel Plotino parem dicamus, tamen ea opinio nobis prorsus est reiicienda, qua Origenes nonnisi docti et industrii compilatoris vicem obtinuit. Concedimus alexandrinam philosophiam doctrinae Origenis nostri fundamentum fuisse, ita tamen, ut, quum alexandrina philosophia universam aetatem Origenis occuparet, doctrinam Origenis quoque ea philosophia necessario permotam esse dicamus; non vero falso et obstinate contendimus: ob illam causam virum praeclarissimum compilatoris munere functum esse. Concedentes porro, quum multa philosophorum placita illo tempore viguisse constet, iis Origenis animum quoque impletum esse, nihil nisi id firmiter contendimus, Origenem suae aetatis tanquam filium fuisse. Ergo inutile putamus indagare, quae placita e Plotini vel ex aliorum praeceptis repetita sint; —

si igitur alii dicunt, Plotii doctrinae de triade principiorum tria haec principia ab Origene proposita: dei, λόγος, ψυχῶν maxime esse congrua, — vel alii docent: Valentiniani doctrinam de lapsu σοφίας congruere cum doctrina de lapsu ψυχῶν, — tamen nondum iis effici existimamus, Origenem illa placita nonnisi conglutinasse. Qui viri quum Origenem tantummodo opus tanquam textorium confecisse pronuntient, nobis est propositum, sequenti scriptione, quoad eius fieri potest, Origenem a tali opprobrio vindicare. Sed nulla alia ratione propositum nostrum melius ac verius peragemus, nisi ita, ut Origenis placita aliquo orbe arctissime inter se teneri, demonstramus. Inter omnes satis constat, plurimos interpretes doctrinae Origenis plerumque id spectasse, ut ea placita quae inter se pugnent ac discrepent, integra conservarent et proponerent, atque eosdem hoc modo placita Origenis temere confusa ac mixta esse confirmasse. Quare nostrum est, placita inter se contraria in consensum revocare, atque qua ratione varia praecepta de deo et mundo tradita tanquam in harmoniam discedant, argumenta et specimina sequenti dissertatione offerimus.

Quantum mihi persuasum est, in diiudicanda quavis doctrina ad aetatem qua nata sit, animadver-

tendam esse, tantum iudico in Origenis exponenda doctrina placitorum quae tum maxime circumferantur quibusque doctrina Origenis occupata erat, esse rationem habendam. Iam quum, quod disputatione nostra liquidum fiet, in notione quam Origenes de deo proposuit cardo totius doctrinae vertatur, imprimis in dei notione explananda ad theologiam totius aetatis animadvertendum est. Recurrere tamen usque ad Philonis vel Neoplatonicorum doctrinam de Deo traditam, minus videtur propterea necessarium, quod capita doctrinae de deo a Philone et Neoplatonicis propositae apud Clementem Alexandrinum inveniuntur, huius viri autem theologia plane videtur illustranda, quia Origenis doctrina de deo a Clemente profecta est.

Divisionem sequentis disputationis non censeo defendendam ideo, quod e doctrina Origenis tanquam sua sponte nascitur. Iam ad propositum pergamus.

Caput I.

De Dei notione Origenes quid docuerit inquiritur.

Ut propriam Origenis de Deo notionem cognoscamus, necesse est singula praedicata de Deo ab Origene prolata ad eam revocari contemplandi rationem, quae tota Origenis aetate necessario efficitur. Qua in re si ad omnia ea, quae de Dei natura et gnostici et viri illustres ecclesiae latinae et alexandrini theologi examinata et observata habent, animum adverterimus, simul cognoscemus, et quid Origenes contra aliorum sententias de Deo praedicaverit, et quid illud sit, quod ad propriam Origenis de Deo sententiam pertineat.

Placita theologica, quae imprimis per totam Origenis aetatem propagata circumferebantur et cum quibus ipse quoque consuetudinem iniit, potissimum repetenda sunt e Marcionis gnosi atque e theologia occidentali et alexandrina.

Inter omnes constat, cardinem doctrinae Marcionis de Deo in eo verti, ut iustum Deum a bono Deo distinguendum ideoque duos Deos putandos esse dicat. Contra hanc Marcionis et asseclarum eius de duplici Deo doctrinam iam Tertullianus libris adversus Marcionem feliciter disputaverat atque duos Deos simul existentes non cogitari posse demonstraverat. Tertulliani sententiam secutus etiam Origenes Marcionis theologiam improbavit et abiecta iusti et boni Dei distinctione ad perfectionem divinae naturae bonitatem pertinere contendit. Docens ipse: „principalem bonitatem in Deo sentiendam esse,“ et „in Deitate sola bonitatem substantialiter in-

esse¹⁾, Deum appellat „τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθόν²⁾“, τὸ αὐτὸ ἀγαθόν“, et dicit: „οὐ γὰρ καὶ ἔξιν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν.“ Docet iustitiam Dei singularem bonitatis manifestationem esse et utramque arctissime inter se cohaerere significat his verbis: „Constat unum eundemque esse iustum et bonum legis et evangeliorum Deum, et benefacere cum iustitia et cum bonitate punire: quia nec bonum sine iusto nec iustum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae“³⁾. Bonitatem et iustitiam esse unam eandemque Dei manifestationem contendens dualismum Marcionis infregit. Ex hac iustitiae et bonitatis pari vi ac dignitate efficitur unum esse Deum, quamobrem Origenes non potuit, quin cum Tertulliano consentiret dicente: „Deus si non unus est, non est.“

Haec igitur praedicata de divina natura ab Origene prolata: Deum absolute bonum et unum esse, e refutatione theologiae Marcionis petenda sunt.

Etsi in defendenda Dei unitate Origenes proxime ad Tertulliani sententiam accedit, tamen discrimen, quod inter Origenis et Tertulliani theologiam intercedit, ignorari non potest quaerenti, qualis illa Dei unitas a Tertulliano qualis ab Origene cogitata sit. Ut theologi, qui in occidentali terra floruerunt, omnia Dei praedicata ad similitudinem hominis et humanae naturae fingeant, ita Tertullianum anthropomorphitarum instar de Deo disputasse videmus. Melito Sardensis olim in libro, περὶ ἐνσωμάτων Θεοῦ inscripto, corpus et membra Deo tribuebat, neque veritus est Tertullianus haec profiteri: „Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est“⁴⁾. Tertullianus quamquam spiritualement Dei naturam esse concedit adeoque Deum spiritum appellat, tamen tantum abest, ut corporis et spiritus notiones discernat, ut iis eandem vim

1) De Princ. I, 6, 2.

2) C. Cels. VI, 44.

3) De Princ. II, 5, 3.

4) De carne Christi II.

tribuat⁵⁾. Pariter ceteri doctores ecclesiae latinae corpus, quo spiritus Dei instructus sit, aetherea subtilitate terrestria corpora superare putant, atque tantum abest, ut corporalitatem Dei abnegent, ut Lactantius rhetor, qui saeculo post Tertullianum vixit, in Stoicos invehatur „quia negant habere ullam formam Deum“⁶⁾.

Quamvis vero Origenes ad Tertulliani sententiam contra Marcionem disputantis accederet atque ipse sententiae illius, qua unitatem divinae naturae Tertullianus contendit, patronus existeret, tamen etiam occidentalium doctorum theologiae debebat adversari, ubi accuratius ex iis quaerebat, qualem illam Deo tributam unitatem cogitarent. Quorum quidem sententias de Deo aliquo prorsus ad hominis similitudinem conformato, refutaturus Origenes de divina natura perscripsit ea quae vicesimo primo capite decimi tertii libri in commentariis in Johannem atque primo capite primi libri *περὶ ἀρχῶν* inscripti leguntur. Neque vero tantum in his locis, sed per omnes Origenis libros dispersa reperimus dicta, quibus contra occidentales theologos corporalitate quavis Dei reiecta absolutam Dei spiritualitatem servatam velit, ipsam nunc paucis pertractandam.

Origenes vocabula lucis et ignis in scriptura sacra de Deo usurpata symbolica esse dictitans et omnia illa figurae, membrorum, vultus nomina ad infirmum hominum captum, qui meram Dei notionem et naturam penetrare nequeat, accommodata esse contendens, copiose exponit, quid Johannes verbis „*πνεῦμα ὁ Θεός*“ expresserit. Demonstrat eorum sententiam, qui *πνεῦμα* de materia aetherea ac subtili, solidae corporum materiae contraria, interpretantur, usu quidem dicendi probari, vehementer tamen eosdem errare vocem *πνεῦμα* in Novo Testamento rudi solidaeque materiae opponi putantes. Afferens 2. Cor. 3, 6 et Joh. 4, 24 Origenes

5) Adversus Praxeam I, 1: „Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.“

6) De ira Dei cp. XVIII.

πνεῦμα cuilibet materiae, vel subtilissimae, opponi et ad solam spirituale vim transferri demonstrat. Quod in evangelio Filius Patrem videre et mentis purae homines Deum videre dicantur, voce videndi solam spiritus facultatem et intelligentiam significari docet. „Si corpus esse,” Origenes inquit, „pronuntietur Deus, quoniam omne corpus ex materia sit, materia autem sine dubio corruptibilis est, erit ergo iam secundum illos corruptibilis Deus“⁷⁾. Ut corporalitate Dei efficitur corruptibilitas, ita etiam nos corpus Deo tribuentes cogimur eum ex partibus esse compositum ideoque dividi posse putare⁸⁾, quod impium et absurdum esse Origenes dicit.

Origenes disputans contra latinorum doctorum theologiam postquam Deum esse spiritum ab eoque quamlibet corporis admixtionem alienam esse docuit, non satis habet argumentis tum e ratione tum e scriptura sacra petitis commonstrasse: Deum esse spiritum et corpore carere, verum studio suo in illos theologos abreptus idem de Dei natura praedicare pergit, quod iam Clemens Alexandrinus in stromatibus verbosius tradiderat. Deus quod pro spiritu habendus est, ex Origenis iudicio ad naturam prorsus simplex cogitandus est, et ipse dicit: „intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adunctionis admittens: uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte *μονάς*, et ut ita dicam *ένάς* ——— natura illa simplex et tota mens ut moveatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per huiusmodi adunctionem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas, uti ne quod est principium omnium, compositum inveniatur et diversum, et sit multa, non unum, quod oportet totius corporeae admixtionis alienum una sola, ut ita dixerim, deitatis specie constare.“⁹⁾

7) De Princ. II, 4, 3. Conferas de Orat. 29.

8) De Princ. I, 1, 6.

9) De Princ. I, 1, 6. Conf. in Joh. I, 22: *ὁ θεός μὲν οὖν πάντη ἐν ἑστὶ καὶ ἀπλοῦν.*

Origenes igitur quum simplicitatem divinae naturae subtilissima mentis notione exprimere studeat, Deum dicit simplicitate spiritum fortasse superare, eumque appellans οὐσίαν absolutam, adeo οὐσίᾳ superiorem docet ¹⁰⁾. Deum quidem, inquit, quamquam nullo nomine aptissime appellare possumus, si tamen appellare Deum volumus, id certe nomen eligendum est, quo ipse sese appellavit „τὸν Ὅντα.“ ¹¹⁾

Iam supra dictum est obiter, Origenem, quum contra doctores latinae ecclesiae pugnans, simplicem Dei spiritualitatem subtili aliqua notione velit comprehendere, prorsus cum theologia Clementis Alexandrini consentire: aptum igitur hoc loco videtur Dei notionem, qualem a Clemente in stromatibus explicatam videmus, paucis illustrare, primum ut doceatur, quantum illae, de quibus supra diximus, divinae naturae definitiones congruant cum Clemente, deinde ut infra cognoscatur, quales Origenis theologia, si cum Clemente comparaveris, progressus fecerit. Illi iam scriptores christiani graecae ecclesiae, qui Platonis philosophiam ad usum religionis christianae transtulerunt, propositum habebant, sensuales, quae de Deo circumferebantur opiniones quam maxime ad notiones suas spirituales revocare; atque his illorum doctorum divinae naturae definitionibus Alexandrini theologi subnixi sunt et eas tanquam pro fundamento habuerunt, in quo suam doctrinam superstruerent. Iustinus Martyr si in dialogo cum Tryphone Iudaeo Platonis sententiam qua Deus ἐπέκεινα πάσης οὐσίας ¹²⁾ dicitur, admodum probaverat et veritate eius fretus aliquoties pronuntiaverat, nullum nomen esse, quo divina natura vere significaretur: in Clementis theologia illam de Deo notionem abstractam (si ita dicere licet) ad summam usque abstractionem videmus perduci, atque

10) C. Cels. VII, 28: (θεόν) ἐπέκεινα τοῦ καὶ οὐσίας εἶναι ἀπλῶς καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον.

11) In Joh. II, 7: εἶπε γὰρ κύριος πρὸς Μωϋσῆν· „ὁ ὢν τὸτε μοί ἐστι τὸ ὄνομα.“

12) De rep. VI.

simul pro confesso edici: de Deo negative tantummodo aliquid posse pronuntiari.

Ut ad notionem Dei perveniamus, Clemens Philonis instar abstractione a rebus visibilibus nos plane discedere iubet. Postquam physicas rerum facultates et extensionem cogitatione removimus, ad notionem puncti metaphysici pervenimus, ad simplicem unitatem, *μονάδα*¹³⁾. Haec *μονάς*, qua Dei notionem effici Clemens docet, tantum abest, ut positiva sit, ut quidquid illa via abstractionis nacti simus, id negativum tantum existat. Neque igitur novimus, quid Deus sit, sed tantum, quid ille non sit („ὅχι ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίζοντες“). Omnes enim proprietates ac facultates, quibus res a nobis cognoscuntur, in Deum minime cadunt; — figura et motus et status et sedes et locus et dextra et sinistra de eo ne cogitari quidem possunt. Quod Plato in Timaeo pronuntiaverat, Deus ut reperiatur, vix fieri, ut vero voce verbisque significetur, nullo modo fieri, id Clemens prorsus amplectitur his fere verbis: „Si difficile est singularum rerum causas inquirere, difficillimum est omnium rerum causam inquirere, qua omnia fiunt et exstant. Quo enim modo pronuntiari potest, quod neque genus, species, differentia, individuum, numerus, neque accidens, accidentium particeps, non totum, non ex partibus compositum est. Ea de causa Deus est infinitus, quia nulla certa extensione vel fine aliquo circumscribitur, eaque de causa forma ac nomine caret.“

Sequitur ex hac Clementis sententia, omnes divinae naturae significationes prope tantum ad Deum accedere, minime autem divinam naturam vere exprimere. Ergo mirum non est, quod Clemens alio loco contendit, nos quum Deum appellemus τὸ ἐν sive τὸ ἀγαθόν sive αὐτὸ τὸ ὄν, non ea de causa haec nomina Deo tribuere;

13) Strom. V, pag. 582: ἐπὶ τῇ πρώτῃ νόησιν προχωροῦμεν δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν — τὸ γὰρ ὑπολειφθέν ἐστὶ σημεῖον, μόνως ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα· ἥς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς.

ut nomen verum divinae naturae eloquamur, sed his appellationibus uti, ut cogitationes nostrae in iis haereant ac firmiter subsistant. Haec enim omnia praedicata, ut Clemens docet, referenda sunt ad internam alicuius rei naturam, qualem in Deo poni non licet. —

Postquam haec de notione, quam de Deo Clemens proponit, disputavimus, nulla erit dubitatio, quin illa divinae naturae subtilissima attributa, quae Origenes contra Tertulliani theologiam profert, maxime cum Clementis placitis congruant. Quod Deum bonum, unum, τὸν ὄντα, spiritum esse contra adversarios dicit, id e Clementis theologia petatum est, neque intelligitur, quid discriminis inter Origenis de Deo doctrinam et Clementis statui possit.

Clemens duplex in Dei notionem cadere momentum docet: esse enim Deum et νοῦν et ἔν vel μοναδικήν οὐσίαν abstracte dictam. Dei notionem quam maxime a sensibus ad summam abstractionem abductam esse Clementi debetur. Iam si Origenes divinam naturam tantummodo νοῦν et μονάδα esse concederet, de aliqua Dei notione quam Origenes propriam docuisset, nullus esset sermo, nedum Origenes alexandrinam theologiam auctam et emendatam proposuisset. Sed aliter tamen haec res expedienda est. Origenis enim de Deo doctrinam si totam perlustraverimus, facile nobis persuadebitur, Origenem, quamvis Tertulliani armis contra Marcionem utatur, non esse Tertullianum alterum, neque, quum Clementis arma contra latinae ecclesiae doctores ferat, plane esse Clementem alterum. Origenem alexandrinam theologiam accuratius explanasse coque de ea optime meruisse ex eo intelligitur, quod illas, quas Clemens de Deo promuntiaverat, definitiones revera in usum traduxit, vel quod Clementis doctrinam, qua Deum unum et spiritum esse dixerat, ad veram vim perduxit. Quamquam Clemens Deum esse spiritum docuerat, tamen eum abstracta quadam ratione in se conclusum et, ut ita dicam, inanimatum cogitaverat; — contra Origenes spirituali naturae contrarium esse dicit, quietam et in

se conclusam esse, atque eam potius vivam agentem-que esse demonstrat. „Otiosum et immobile“, Origenes inquit, „dicere naturam Dei impium est simul et absurdum.“¹⁴⁾ Hanc Dei vim ac mobilitatem Origenes in voluntate ponit atque Deum non esse nisi volentem pronuntiat¹⁵⁾. Dei natura intelligitur in divina voluntate. Deus igitur, quum sua natura unus vel *ὁ ὢν* vel bonus sit, se ipse vult unum vel *τὸν ὄντα* vel bonum¹⁶⁾. Deus quum sese velit, se revelat et explicat. Ergo illud Clementis praeceptum, quo Dei naturam in unitate posuerat, per Origenem demum veram vim obtinet, quum haec unitas voluntate divina etiam revera explicetur.

Quaerentibus, qua ratione Origenes alexandrinam theologiam amplificaverit, facile est ad intelligendum, eo potissimum notionem de Deo auctam esse, quod, quum Clemens unum esse Deum abstracte cogitaverit, Origenes hanc notionem ab illa mentis abstractione abductam proponat et Deum se revelantem dicat¹⁷⁾. Si velis, hoc loco veram Origenis de Deo notionem cognoscere, quae in fine demum nostrae disputationis satis perspicua erit, hancce habebis plenam Origenis de Deo notionem:

Deus spiritus est Unus, qui revelatione sua ad sese ipse revertitur.

14) De Princ. III, 3, 3.

15) De Princ. IV, 35.

16) Nomina „unum“, „*ὢν* vel *ὢν*“, „bonum“ eandem divinam naturam significant. Conferas Origenis verba haec (in Joh. II, 7): „*ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτὸς ἐστίν.*“ Nono capite secundi libri *περὶ ἀρχῶν* inscripti nomina „*ὢν*“ et „bonum“ semper promiscue adhibentur.

17) Si contra dicitur, etiam a Clemente Deum in procreatione mundi et progenerando *λόγῳ* se revelantem doceri, non potest negari, ex tota Clementinae doctrinae indole facile intelligi, quantopere illa revelatio Dei et ipse Deus omni vinculo ac cohaerentia careat, neque ullo modo illam revelationem notioni Dei necessario inhaerentem demonstrari.

Sed nobis pedetentim progressuris in hac disputatione animadvertendum primum est, Deum ab Origene se revelantem proponi. Deus revelatus (vel voluntas divina realiter facta) in λόγῳ qui filius Dei vocatur conspicuus est ¹⁸⁾.

Priusquam λόγου notionem explanare suscipiamus, necessarium est exponere, qualibus Origenes cogitationibus revelationem Dei sibi tanquam depinxerit. Quoniam ex Origenis doctrina Deo ita consentaneum est, se ipsum revelare, ut id minime ei deesse possit, ab Origene illa revelatio et necessaria et aeterna copiosissime describitur.

Origenes quamquam Deum necessario se revelantem illa iam laudata sententia, quae de Princ. III, 3, 5 legitur, satis docet, nihilominus plures ac varias similitudines comparat, ut necessitatem divinae revelationis demonstret. „Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt in quos exerceat potentatum, et ideo ut omnipotens ostendatur Deus omnia subsistere necesse est.“ ¹⁹⁾ Aliam Origenis de necessaria Dei revelatione disputationem legimus in Methodii episcopi libro περὶ γενητῶν inscripto, cuius fragmenta Photius (in Cod. 235) collegit ²⁰⁾. Methodius in libro suo de Origene haec narrat: „Ἐφασκε (ὁ Ὁριγένης)· εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων· τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρα-

18) Propterea quod in processione λόγου ex Deo divinae naturae ipsius actus quo Deus vere efficitur, agnoscendus est, processio λόγου in nostra parte quae est de Deo accuratius explicabitur.

19) De Princ. I, 2, 10.

20) Quod Origenes Deum non nisi se revelantem cogitari posse et revelationem igitur in notione Dei necessario positam esse docet, omnia quae Methodius de aeterna mundi creatione in contrarias partes dissevit, ad nihilum recidunt, quoniam Methodius Dei notionem ab Origene propositam recte ac vere intelligere non potuit.

τούμενα λέγεσθαι· ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα· εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητῆς ἔστιν· ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται Θεόν. εἰ γὰρ ὕψερρον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε· τοῦτο γὰρ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατόν λέγειν, μὴ εἶναι ἀναρχον καὶ συνᾰῖδιον τῷ Θεῷ τὸ πᾶν.“ Quis est quin intelligat illa Origenis disputatione revelationem Dei non modo necessariam, sed etiam aeternam doceri? De aeternitate autem divinae revelationis plura Origenis ipsius dicta afferre aptum videtur. „Quomodo autem“, inquit, „extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando Deum patrem, vel ad punctum momenti alicuius, quis potest sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de Deo intelligere noverit, vel sentire? Aut enim non potuisse Deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam quae ante non erat postea genuerit ut esset; aut potuisse quidem, et quod dici de Deo nefas est, noluisse generare: quod utrumque absurdum esse et impium omnibus patet.“²¹⁾ Aeternitatem divinae revelationis in omnibus locis propositam habemus, quibus processio Filii e Deo (quae ipsa Dei revelatio est) initio carere dicitur. „Nos semper“, Origenes inquit, „Deum patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati, et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem quod sola apud semetipsam mens intueri solet, et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspiciari. Extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium generatam esse credendum est sapientiam“²²⁾. A Filii generatione omnem temporis notionem removeri Origenes saepissime iubet, atque vetans quem-

21) De Princ. I, 2, 2. Conf. I, 2, 9; I, 2, 3.

22) De Princ. I, 2, 2.

quam verba haec „*οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν*“ perverse interpretari Johannem evangelistam quod in prologo evangelii de Filio non voce *ἐγένετο* sed voce *ἦν* usus sit, admodum laudat²³⁾. Sicuti quodvis initium a Filii generatione vel a divina revelatione abesse vult, ita quovis generationis fine remoto generationem in aeternum perdurantem diserte ac copiose pronuntiat; „*τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, — οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται καὶ οὐχὶ γεννᾶται ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. — ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἡ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου — αὐτὸ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρὸς.*“²⁴⁾

Iam quamvis facta disputatione id assecuti simus, ab Origene Deum necessario et perpetuo se revelantem doceri, tamen nondum explanatum est neque intelligitur, quid tandem illud sit, quo Deus patris vicem obtineat. Iam si in extrema eius quaestionis parte, quae est de Dei natura, causam exquirimus, cur ex Deo *λόγος* prodierit: non possumus, quin de ratione et modo, quo Filius e Patre processisse putandus sit, mixtas ac varias opiniones Origenis esse concedamus. Impri-
mis imagines varias hic admodum frequentat, ut nobis accuratius persequendum sit, num ex his imaginibus communis aliqua sententia protrahi queat.

Supra intelleximus, Origenem ita de revelatione Dei loqui, ut omnem temporis significationem remotam velit et processionem Filii nunquam incipere aut desinere, ideoque perpetuam cogitandam esse dicat. Sicuti omnem temporis significationem ex illo actu expellit, ita etiam a quavis sensibus facta externarum rerum observatione nos avocat atque, similitudine quae ex hominum aut animalium procreatione petitur reiecta²⁵⁾, tribus imaginibus utitur, ut Filii processionem e Patre ad liquidum perducatur. Causam vero primariam, propter quam

23) In Joh. II, 1.

24) Homil. in Jerem. IX, 4. Conf. de Princ. IV, 28 et I, 2, 4.

25) De Princ. IV, 28. I, 2, 4 et 6.

retrahit illam similitudinem, eo potissimum explicare licet, quod procreantes imminui et dividi putentur; quod tantum abest ut in illum actum Filii e Deo procedentis cadat, ut prorsus integer et imminutus Deus filii pater et simul ipse filii naturam efficiens putandus sit. Maxime a sensibus repetita est similitudo qua Filium a Deo tanquam splendorem a luce vel radium a sole profectum docet²⁶⁾; melius similitudinem vaporis de virtute exorientis adhibet²⁷⁾; perapta et ad rem prorsus accommodata similitudo est voluntatis e mente procedentis, qua similitudine Origenes utitur in primo libro operis *περὶ ἀρχῶν* inscripti: „Sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secut, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est pater filium genuisse imaginem suam.“²⁸⁾

Vera tamén vis, quam divina voluntas in *λόγῳ* producendo obtinet, tum maxime conspicua est, ubi Origenes similitudine ommissa in ipsa divina voluntate causam propter quam existat Filius, ponit: „Imago patris in filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur, ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo.“²⁹⁾ Si Origenes hoc loco diserte declarat, Patris voluntatem ad Filium procreandum sufficere, idemque similitudinibus a radio, vapore, voluntate petitis nihil demonstrare vo-

26) De Princ. I, 2, 7.

27) De Princ. I, 2, 9. Conf. Fragm. in Epist. ad Hebraeos: „Ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia (Christus) ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur.“

28) Conferas ex Fragm. in Pamphili Apol. pro Origene: „Unigenitus Deus salvator noster solus a patre generatus, natura et non adoptione filius est, natus autem ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente.“

29) De Princ. I, 2, 6.

fuit, nisi λόγον ex Deo processione et Dei integritatem nihil imminutam et naturam divinam cum Filio communicatam esse: in memoriam revocabimus, Dei naturam ipsa voluntate constitui, ut intelligatur, tantum abesse, ut in Deum volentem i. e. se revelantem aliqua imminutio cadat, ut eo ipso integer ac perfectus sit Deus, atque revelatio ipsa quae in voluntate divina ponitur, necessario etiam divinae naturae particeps sit.

Quoniam divinam voluntatem non posse diversam a divina natura cogitari et aeternum divinae voluntatis actum pro aeterna λόγον processione habendum esse contendimus, simul λόγον processionem ex Patris natura fieri demonstravimus. Huic tamen nostrae sententiae multi videntur loci contrarii, ii, quibus Origenes filium προβολήν ex Dei natura esse negat et de processione Filii ex Patre haec verba „γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“ repudiat. Sed illis dictis nullo modo nostra sententia labefactatur. Origenes enim si dubitat γέννησιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς concedere, quamquam unam eandemque naturam utrique (i. e. Patri et Filio) esse communem putat: intelligimus eam ob causam id fieri, quod προβολή et γέννησις animantium procreatio-nem (in qua procreantes dividi et imminui cogitantur) imprimis significant, — id quod Origenes effugere studet. Huc accedit quod Origenes processionem λόγον ex natura Dei nullam statuens simul contendit, Filium παρὰ τὸν πατέρα ἰδίαν οὐσίαν habere. Iam quaecritur, quo factum sit, ut interdum peculiarem Filio οὐσίαν tribuat, quum Patris et Filii naturam unam eandemque esse plurimis locis assermet. Ac primum quidem Filio propriam vim et dignitatem vult attribuire ut Sabellii de λόγῳ doctrinam exterminet, tum vero non minus maiestatem Deo prae λόγῳ tribuendam esse docturus est³⁰⁾.

30) Conferas locos ex libris Origenis compositos, qui in Thomae libro „Origenes“ inscripto inveniuntur pag. 280.

Baur (de Trinit. I, 204) haec verba facit: „wir sehen den Origenes immer darüber schwanken, ob das Princip der Existenz des Sohnes im Wesen oder im Willen des Vaters angesehen werden muss“, non intelligens ipse, divinam voluntatem et divinam naturam indistinctas esse putandas atque divinam voluntatem a divina natura non nisi abstractione separari posse, ideoque processionem λόγου, quamquam voluntate Dei, simul tamen ex natura Dei factam esse cogitandam. Si Baur V. D. alio loco libri sui ita dicere pergit, Origenem, quum causam processionis in divina voluntate posuerit, prorsus eam ex arbitrio Dei aptam facere ideoque rationem, quae inter Patrem et Filium intercedat, non necessariam et internam, sed temerariam et externam fingere, — eodem pacto non intelligit, divinam voluntatem divinae naturae esse immanentem ideoque rationem eam quae inter Deum et Filium intercedat minime externam reddi. — Unum liceat praeterea contra Baurum disputare. Dicit enim vir doctissimus: „Der Begriff des Willens hat für Origenes nur den Werth einer bildlichen Vergleichung“, ³¹⁾ assertque ad id stabiliendum quae et in libro περὶ ἀρχῶν inscripto I, 2, 6 et in Pamphili Apologia pro Origene (Fragm. Tom. II. in Joh.) leguntur. Ex locis laudatis quidem Baur recte disseruit; sed expeditur difficultas ita: Origenes ut processionem λόγου ex Deo satis describat, triplici utitur similitudine, radii ex sole profecti, vaporis ex virtute, voluntatis ex mente; quum igitur Origenes voluntatem ex mente procedentem pro exemplo ac similitudine habeat, concedatur necesse est, humanam mentem et humanam voluntatem ab Origene significari. Sed opponas, quaeso, Bauri sententiae illud Origenis dictum: „Ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur, ita

31) Christliche Lehre von der Dreieinigkeit, S. 206.

ergo et filii subsistentia generatur ab eo³²⁾ — atque testimonium quod in Justiniani epistola ad Mennam patriarchiam Constantinopolitanum missa invenimus: οὗτος ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθεῖς. In illis dictis de voluntate quae in comparisonem vocata sit, profecto non agitur.

Ut tandem paucissimis verbis quod disputatione nostra effecimus comprehendamus: λόγος ex integra Dei natura procedit et divinae naturae est particeps; idque ita evenit, ut processio λόγου una eademque cum aeterna Dei voluntate cogitetur ideoque in λόγῳ qui ex Deo processit, nonnisi voluntas Dei tanquam realiter facta intelligenda sit³³⁾.

Caput II.

De λόγου notione disputatur.

Quaerenti quanam ratio intercedat inter Deum et λόγον, nunc facile respondetur. Λόγος si nonnisi in divina voluntate tanquam realiter facta cognoscitur, facile intellectu est, λόγου et Dei naturam eandem esse, neque admirationem injiciet cuiquam, quod Origenes easdem facultates quas Deo tribuit, etiam λόγῳ attribuit³⁴⁾. Baur eximie docuit: doctrinam de λόγῳ apud Origenem aliqua ex parte ita compositam esse, ut λόγος Deo prorsus par et idem sit atque in hac parte Origenis de λόγῳ doctrinam cum Clementis de λόγῳ placitis congruere.

32) De Princ. I, 2, 6.

33) Divina voluntate veram rationem inter Patrem et Filium effici, docent haec verba: „ὥς εἶναι τὸ θέλημα τῷ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἓν θέλημα (in Joh. XIII, 36).

34) Comm. in Matth. Tom. XIV, 7: αὐτός (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) ἐστὶν ἡ αὐτόσοφία καὶ ἡ αὐτοδικαιοσύνη, καὶ ἡ αὐτοαλήθεια. Conf. de Princ. I, 2: „Unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse.“ —

Si λόγος tantum divina voluntas esse putatur, dis-
 junctio ac discrimen inter Deum et λόγον cogitari ne-
 quit, atque λόγος quidem ipse per sese minime exstat.
 Sed quaero, num ex doctrina Origenis quodvis discri-
 men inter Deum et λόγον negari queat? Nemo conce-
 dit. Multa dicta exstant Origenis, quibus quum ab uni-
 tate λόγον et Dei prorsus discedatur, discrimen utrius-
 que tale statuitur, ut λόγος Deo esse subditus dica-
 tur. Discrimen quod inter Deum et λόγον est, Orige-
 nes ita constituit, ut dicat: λόγον Deo inferiorem esse.
 Sicut fere, inquit, fons lucis ipsa luce clarius est, ita
 Deus λόγῳ maiestate superior. Copiose Origenes ex
 discrimine quod Johannes evangelista inter Θεόν et τὸν
 Θεόν statuit, repetit aliquem gradum inter utriusque digni-
 tatem ab eo esse significatum, et ita quidem, ut arti-
 culus omissus sit ubi „Θεός“ λόγον significet, additus
 autem ubi de Deo principio omnium rerum agatur³⁵).
 Λόγον Deo inferiorem esse Johannes interprete Origene
 significatione „δεύτερος Θεός“ dilucidissime docet³⁶).
 Origenes porro, ut discrimen λόγῳ et Dei illustret,
 Salvatoris ipsius, qui bonum se nominari minime pas-
 sus sit³⁷), verba commemorat; item eum locum affert,
 ubi φῶς ἀληθινόν anteponitur λόγῳ et pater veritatis
 veritati praefertur³⁸). Non igitur mirum erit, Origenem
 Patris Θεωρίαν et γνῶσιν perfectiorem dixisse quam
 Filii, atque hanc suam sententiam confirmasse illo Salva-
 toris dicto: „ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν“³⁹).
 Neque minus Filium inferiore loco esse significat, quod
 his ipsis verbis „λείπεται (τοίνυν) προσεύχεσθαι μόνῳ
 τῷ Θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρὶ“ (de Orat. 15.) interdicit, ne
 quis Filium ut Deum adoret, atque iubet preces homi-
 num per Filium Patri offerri.

35) In Joh. Tom. II, 2.

36) In Joh. VI, 23. Addas c. Cels. V, 39. atque conferas eos
 locos, in quibus αὐτόθεος et ὁ Θεός seiunguntur.

37) In Joh. XIII, 25; c. Cels. V, 11; de Princ. I, 2, 13. Ad-
 iicias verba quae Origenes de significatione κυρίως ἀγαθός fecit
 in Matth. XV, 10.

38) In Joh. II, 18.

39) Fragm. de Princ. IV, 35.

Locis allatis satis esse demonstratum, quale discrimen inter λόγον et Deum ab Origene sit constitutum, putamus.

Iam si recte supra explicavimus, Origenem ita λόγον Patri esse parem voluisse, ut divinas facultates ei tribuat et discrimen admittat nullum, contra vero nunc id intelleximus, λόγον ita dissimilem Patris esse ab eoque diversum, ut omni unitate negata λόγον Deo subiectum Origenes velit: hoc dilemma in integro relictum esse ab Origene fatendum videtur ideoque reiecto altero alterum firmiter amplectendum. Sed accuratius inquireamus, quid tandem ex illis Origenis dictis vere efficiatur. Statim in eam adducimur opinionem, num forte Origenes eo, quod nunc unitatem Patris et Filii agnoscit nunc discrimen inter utrumque statuit, eodem iure utrumque momentum (unitatis et discriminis) in λόγον cadere significaverit, ut simul et unitas et discrimen Patris et Filii retineatur; — neque est, quod multum quaeramus ad hanc opinionem nostram confirmandam, quum profecto hanc consequentiam ab Origene effectam reperiamus. Haec consequentia ita quidem fit, ut utrumque momentum pari pretio esse ab Origene pronuntietur. Ea vero aequabilitas in ipso λόγῳ debet esse conspicua; quod tum potissimum fit, si in λόγῳ illud utrumque unitatis et discriminis momentum vere continetur. Utrumque momentum ita arctissime coalescat necesse est, ut idem aliqua notione latiore comprehendatur. Momentum igitur illud unitatis λόγῳ inhaerens non amplius, ut breviter dicam, discriminis momentum sibi contrarium habebit et ab ipso diversum, sed tanquam in sese receptum; eodem pacto momentum discriminis non amplius unitatis momentum sibi contrarium habebit et ab ipso diversum, sed tanquam in sese receptum. Ergo ut huius disquisitionis summam quandam efficiam: unitas λόγον cum Deo simul discrimen quod inter Filium et Patrem exstat in se gestabit, vel discrimen inter λόγον et Deum simul utriusque unitatem prae se feret. Illa igitur duo momenta arctissime tan-

quam concreta subtiliorem discretæ unitatis notionem conficiant.

Licet discedamus ab iis locis supra allatis, quibus inferiorem quidem Deo esse λόγον, sed nihilominus simul utrumque unitatis vinculo teneri indicatum est ⁴⁰⁾: tamen facile et tales locos deprehendemus quibus Origenem utrique illo momento unam eandemque vim tribuisse satis apparet et tales quibus illa momenta tanquam praedicata quae λόγῳ debeantur, significantur. Veruntamen in his locis nobis non est acquiescendum, sed id indagandum, num alicubi Origenes id agat, ut illa duo momenta unitatis et discriminis tollat eademque conservet notione discretæ unitatis.

Iam ut consilium illud in ipso Origene fuisse demonstramus, eos licet locos afferre quibus Filius et ἀγέννητος et γενητός nominatur. Ἀγέννητος εἶναι ab Origene λόγος dicitur, ut unitas ipsius cum Deo indicetur; γενητός εἶναι dicitur, ut discrimen utriusque (i. e. Patris et Filii) significetur. Inde docetur, λόγον esse et ἀγέννητον et γενητόν, δημιουργημα, κτίσμα ⁴¹⁾. Non tamen in eo sibi satisfacit Origenes, quod diversis in locis λόγον nunc creatum esse nunc non esse dicat, sed certus de pari utriusque notionis iure, et quae unitatem Patris et Filii et quae discrimen inter utrumque, exprimit, de λόγῳ ἀγέννητον εἶναι et γενητόν εἶναι in uno eodemque loco pronuntiat ⁴²⁾.

Sed nostrum est videre, num Origenes non solum abstracta ratione, ut ita dixerim, utrumque unitatis et discriminis momentum in unum coniunxerit, sed etiam vere concreta unitate comprehendere conatus sit.

Hanc disquisitionem paraturis nobis est ad notionem quam de Deo Origenes proposuit recurrendum et advertendum ad primam nostrae disputationis partem. Paucis ut illius disputationis summam

40) Conferas in Joh. VI, 23; II, 2, 3; in Matth. XV, 10.

41) Conf. locos quos Thomasius composuit pag. 118 et 119.

42) C. Cels. VI, 17: τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενέσεως φύσεως πρωτότοκον.

enarremus, intelleximus: Deum esse Unum (ἀπλὸν τὸ ἓν). Iam subsistamus hic paulisper et quaeramus, quam ratione λόγος ad Unum Deum referatur. Quoniam nobis ad liquidum exploratum est, λόγον et ad unitatem cum Deo coniungendum et simul ab eo disiungendum esse (ut ipse per sese constet), necessario efficitur, λόγον quidem sicut Deum repraesentari, dico Unum, simul autem ita repraesentari, ut in ipso id quod Deo Uni et Simplici contrarium est, cognoscatur. Si quaeritur, quid illud sit, quod Dei simplicitati contrarium exstet, facile respondetur: idem intelligi in eo quod multiplex vocatur. Λόγος igitur non solum ad arctissimam cum Deo unitatem coniunctus cogitandus est, quum ita vim et potentiam a Deo diversam nullam adipiscatur, sed simul ipse multiplex et qui propria aliqua vi utatur habendus est.

Deinde ab initio vidimus, ut ita dicam, substantiam unius Dei spiritum esse. Itaque λόγος spiritus est. Quum autem λόγος non solum in unum cum Patre coniunctus, sed etiam discretus ab eo et multiplex putandus sit: λόγον spiritus quamnam mutationem (si Deus in comparationem vocatur) necessario patiatur, disputatione sequenti satis apparebit.

Effecimus usque huc: λόγον et unum spiritum et simul multiplicem spiritum (i. e. multos spiritus) cogitandum esse.

Iam si quaerimus, num haec a nobis proposita et quasi cum aliqua necessitate extorta de λόγῳ demonstratio a nobis quidem poscatur, ab Origene contra minime proponatur, hoc quidem prorsus abnegandum est. Habemus enim id evictum: λόγον simul esse unum spiritum, simul multiplicem spiritum; λόγος vero qui et unus et multiplex est, in Origenis doctrina dicitur mundus intellectualium creaturarum.

Hoc loco quum confestim λόγον et mundum intellectualium creaturarum unum eundemque esse contendamus, hoc quidem tanto magis temerarium et audax videtur, quanto saepius variis de Origenis doctrina expositioni-

bus processio λόγου a creatione mundi disiuncta est imprimisque id pronuntiatum, mundum post λόγου processionem λόγου ope factum esse. Propositum est igitur nobis ad Origenis doctrinam de creatione mundi invisibilis accuratius advertere, ut intelligatur, utrum revera processio λόγου a creatione mundi diversa sit necne. Si unam esse eandemque procreationem λόγου et mundi demonstraverimus, non solum mundum invisibilem et λόγον eundem esse nostro iure dicemus, sed etiam illud quod supra efficimus, λόγον Unum eundemque multiplicem cogitandum esse confirmaverimus. —

Caput III.

Λόγον et mundi invisibilis processionem ex Deo unam eandemque esse demonstratur.

Causam, ob quam λόγος ex Deo processerit, in Patre ipso quaerendam esse, iam cognovimus, atque quaerentibus quaenam creandi mundi causa fuerit, Origenes eandem illam causam afferens respondet: causam creandi mundi ex Deo ipso repetendam esse⁴³). Sin ut illam causam accuratius perquiras, qualis sit causa creati mundi Deo immaneus quaeris, Origenes iisdem verbis quibus de λόγου processione disseruit, tibi respondet: „Otiosam et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.“ Quum Deus non nisi spiritus perpetuo agens cogitari possit, ideo et λόγος et mundus Origene interprete procreantur. Sicut notione Dei postulatur, ut Deus sit pater filii, ita ex notione Dei omnipotentis necesse est, Deus procreet creaturas, in quas exercent potentiam

43) De Princ. II, 9, 6: „Deus cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum.“

suam⁴⁴⁾. Similes et easdem causas quibus Origenes aeternam *λόγου* processionem defendit, de aeterna mundi creatione affert. Quemadmodum *λόγου* aeternitatem ex notione Dei perpetuo se revelantis sequi demonstrat, dicens, Deum quominus filium generaret, impediri non potuisse humanorum patrum instar, ita mundi aeternitatem ex notione Dei sequi demonstrat, dicens, denegantibus mundi aeternitatem fatendum esse, Deum ad maiorem perfectionem processisse, quae mutatio perfectissimo Deo repugnet. Huc accedit, quod Origenes, qui, ut iam supra satis cognovimus, *λόγου* existentiam in divina voluntate intelligit, etiam mundi causam in volente Deo ponit⁴⁵⁾.

Ergo non est dubitandum, quin procreatio *λόγου* et mundi eadem sit et una fiat. Merito quidem, in Origenis libris nullum locum quo procreationem *λόγου* et mundi eandem esse dilucidis verbis pronuntietur inveniri posse, nobis opponitur; si vero petiverimus, ut propter quas *λόγου* et mundi processionem ex Deo disiungendam esse censendum sit, iustas causas in medium proferas, profecto obticueris.

Satis, ni fallor, effecimus, primum eandem causam et procreandi ex Patre Filii et procreandi ex Deo mundi esse; tum eandem causam aeternae procreationis et *λόγου* et mundi ab Origene afferri, denique in divina voluntate et *λόγου* et mundi existentiam esse ponendam.

Origenes quamvis de ratione quae inter processionem *λόγου* et creationem mundi intercedat, dubiis et ambiguis verbis disputet, eum tamen *λόγου* non Unum sed potius multiplicem statuisse, non possumus diffiteri. Iam si Origenes non dubitat, quin notione *λόγου* multiplex spiritus comprehendatur, nostram sententiam de *λόγω* veram esse satis confirmabimus.

45) De Princ. IV, 35.

Petavius iam in dogmatibus suis narrat: „In Verbo et filio Dei proprietates multas, easque distinctas inesse putat Origenes, ut minime sit simplex, uti est pater — divinum Verbum multiplicibus contextum proprietatibus asserit.“ Origenes ipse *λόγον* esse *σύστημα θεωρημάτων*⁴⁶⁾ contendens de eo haec verba facit: „continet in se universae creaturae vel initia vel formas vel species.“⁴⁷⁾ Notione *λόγον*, si Origenis verba sequimur, intelligitur *ὁ κόσμος οὐ βλέπόμενος, κόσμος ἀόρατος, κόσμος νοητός, ἐν ᾧ ἔστι τὰ μὴ βλέπόμενα*⁴⁸⁾.

Λόγος nisi in eo multiplex spiritus agnoscitur, propria vi et exsistentia (si Deum in comparisonem vocaveris) omnino caret; nonnisi per *λόγον* spiritum multiplicem Deus sui ipsius conscius fieri potest. Quum autem Deus, Origene interprete, per infinitam spirituum seriem sui ipsius conscius fieri nequeat, Origenes docet: tantum numerum rationabilium creaturarum fecisse Deum, quantum comprehendere posse prospexerit⁴⁹⁾.

Postquam nostra disputatione *λόγον* et mundum invisibilem esse eundem demonstrare studuimus, de aliqua ratione quae inter *λόγον* et mundum intellectualium creaturarum intercedat, verba facere, absurdum esse videtur. Sed quis est quin cognoverit, quam saepe Origenes de *λόγῳ* qui a mundo sit distinctus, disputet. Quaerendum est igitur, quonam pacto *λόγον* et mundi distinctio efficiatur; — respondendum vero statim, non nisi abstractionis via, ut illa duo momenta ad concre-

46) In Joh. II, 12.

47) De Princ. I, 2, 1.

48) In Joh. XIX, 5. Conferas de Princ. II, 9, 4 et II, 6, 22 „Sapientia Dei (Christus), in qua creata sunt omnia visibilia et invisibilia.“

49) De Princ. II, 9, 1; III, 5, 2. Conferas haec verba quae in Justiniani epistola ad Mennam leguntur: „ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσούτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποσῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἡδύνατο διαρκεσαι· πεπαρασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεπτέον· ἐὰν γὰρ ἡ ἀπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ὑπερὸν ἀπερὶληπτον κ. τ. λ.“

tam unitatem notione mundi invisibilis coniuncta disiungas. Quatenam illa duo momenta fuere? Momentum unitatis et momentum multitudinis vel momentum simplicis et multiplicis. Itaque fit, ut illo utroque momento distracto vicem unitatis *λόγος* obtineat, vice multitudinis rationabiles creaturae fungantur. Si igitur inter disiuncta momenta unitatis (*λόγος*) et multitudinis (mundi invisibilis) rationem statuere velis, tum *λόγος* talis erit, qui multas rationabiles creaturas ad unitatem redigat ac coniungat atque (quoniam unitas et deitas separari nequeunt) iisdem veram ac divinam vitam tribuat⁵⁰), tum rationabiles creaturae tales erunt, quae divini *λόγος* participes sunt⁵¹). Nunc quid tibi mirum est, quod Origenes de mundi creatione disserens mundum per *λόγος* Dei iussu creatum esse docuit⁵²)? Iam si Origenes neglecta et ommissa mundi processione ex Deo aeterna illam sententiam saepenumero in medium profert: mundum invisibilem, per Filium esse creatum ideoque processionem *λόγος* creationi mundi antecessisse, cave putes, creationem mundi invisibilis aliquo tempore post *λόγος* processionem esse factam. Origenes ipse docet: „tempus nondum erat antequam esset mundus.“⁵³) Itaque apparet ac constat: processionem *λόγος* et creationem mundi abstractione quidem disiungi posse, tempore tamen minime esse separatas ac distinctas.

Postquam *λόγος* et mundum rationabilium creaturarum necessario eosdem esse statuendos et ex universa Origenis doctrinae indole ac ratione et singulis locis ex libris eius allatis demonstrare conati sumus, tamen quaestionem eam omittere non possumus, num ipsi Origeni sicut nobis, *λόγος* et mundum invisibilem indisiunctos et eosdem esse liquidum confessumque fuerit. Quae res quomodo se habeat quaerenti concedendum est a

50) De Princ. I, 2, 4.

51) In Joh. II, 4.

52) De Princ. II, 6, 3; II, 9, 4; Homil. in Gen. I, 1; c. Cels. VI, 60.

53) Homil. in Genes. I, 1.

nobis, Origenem ipsum, discrimen inter λόγον et mundum intellectualium creaturarum esse nullum, non satis sibi perspicuum fecisse, etsi illam nostram sententiam ab eo non prorsus fuisse alienam nobis persuasum est. Concedendum est a nobis, Origenem de λόγον ratione quam erga Deum et mundum habeat disputantem, sapientissime Filio locum mediatoris inter Deum et mundum tribuisse⁵⁴). Videtur Origenes, cum nesciverit, qua ratione unitatem et simplicitatem Dei cum mundi multiplicitate consociet, λόγον adhibuisse quo unitas et multiplicitas inter se habeant aliquem aditum et quandam cohaerentiam. Studens igitur unitatem ac simplicitatem Dei a Clemente prorsus abstracte intellectam, cum mundi multiplicitate arctius inter se connectere, Origenes impulsus videtur, ut Filium inter Deum et mundum interponat, ne Deus in societatem, si ita dicere licet, subitam ac non paratam cum mundo discedat. —

Caput IV.

De mundo rationabilium creaturarum

sive

de mundo invisibili.

Nos Origenis de mundo rationabilium creaturarum descriptionem persecutos non effugit, Origenem duplici ratione descripsisse, qualis sit mundus invisibilis. Origenes enim aut a nostro mundo visibili profectus mundum invisibilem vehementer extollit et evehit atque deitatem rationabilium creaturarum copiosissime exponit, aut Deum respiciens quantum discrimen inter mundum invisibilem et Deum intercedat ante oculos ponit.

Liceat primum qualem Origenes divinam rationabilium creaturarum vitam putet esse, in conspectum dare.

⁵⁴) De Princ. II, 6, 1: „Omnium creaturarum et Dei medium, id est, mediator.“ Conferas c. Cels. III, 34: „μεταξύ τῆς τοῦ ἀγε-
νήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως (ἐστὶν ὁ υἱός).“

Copiosa oratione utitur, ut terram verae essentiae de qua David in Psalmis et Plato in Phaedro dixerit: „locum qui supra coelos est, necdum ullus poeta pro merito celebravit, nec celebrabit unquam,“⁵⁵⁾ accuratius describat. Probatis Pauli apostoli exhortationibus, Dei invisibilis naturam ex rebus visibilibus recte cognosci contendentis, in mundo rationabilium creaturarum prototypum rerum terrestrium expressum esse dicit. Res terrestres tanquam imagines deteriores rerum caelestium esse, saepenumero pronuntiat. Id spectans Origenes in quarto libro operis *περὶ ἀρχῶν* inscripti haec tradit: „(ὁ ἀπόστολος) ἐν ἄλλῃ ἐπιστολῇ· „„ἀλλὰ προσελθύθατε Σιών ὄρει, καὶ πόλει Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει, ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.““ εἰ τοίνυν ἐστὶν ἐν ψυχῶν γένει ὁ Ἰσραήλ, καὶ ἐν οὐρανῷ τις πόλις Ἱερουσαλὴμ· ἀκολουθεῖ τὰς πόλεις Ἰσραὴλ μητροπόλει χρῆσθαι τῇ ἐν οὐρανοῖς Ἱερουσαλὴμ, ἀκολουθῶς τῇ πάσῃ Ἰουδαίᾳ. ὅσα τοιγαροῦν προφητεύεται περὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ λέγεται περὶ αὐτῆς, εἰ Θεοῦ ὡς Θεοῦ ἀκούωμεν καὶ σοφίαν φθεγγομένου, περὶ τῆς ἐπουρανίου πόλεως καὶ παντὸς τοῦ τόπου τοῦ περιεκτικοῦ τῶν πόλεων τῆς ἁγίας γῆς νοητέον τὰς γραφὰς ἀπαγγέλλειν. — εἰ τοίνυν αἱ προφητεῖαι αἱ περὶ Ἰουδαίας καὶ περὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα καὶ Ἰακώβ, μὴ σαρκίνως ἡμῶν ἐκλαμβανόντων ταῦτα, μυζηρία τοιάδε τινα ὑποβάλλουσιν, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ τὰς προφητείας τὰς περὶ Αἰγύπτου καὶ Αἰγυπτίων —, μὴ μόνον περὶ τῶν σιοματικῶν τούτων Αἰγυπτίων — προφητεύειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν νοητῶν.“

Multae ac variae mundi invisibilis descriptiones, quae in Origenis homiliis inveniuntur⁵⁶⁾, id spectant, ut in mundo intellectualium naturarum prototypus omnium rerum visibilium expressus esse dicatur. Mundus invisibilis est ille de quo in Genes. cap. I, 1 dicitur: „in

55) C. Cels. VI, 19.

56) In Num. XI, 4; XXVII, XXVIII.

principio creavit Deus coelum“⁵⁷⁾ „coelum“ enim mundus rationabilium creaturarum est, qui ante omnia quae facta sunt, exstitit. Vitam rationabilium creaturarum Origenes docet esse divinam, quum nonnisi deitatis participes sint; quamobrem intellectuales naturae θεότητες μετέχουσαι laudantur et adeo θεοί nominantur in multis locis Selectorum in Psalmos et Commentariorum in Johannem. Ex quo, quod mentes „participium divinitatis sumunt“, concluditur, Deum et intellectuales naturas unius esse naturae. „Omnis“, Origenes inquit, „qui participat alicuius cum eo qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. Ut puta omnes oculi qui de luce participant, unius naturae sunt. — Et rursum: omnis auditus vocem vel sonum recipit, et ideo omnis auditus unius naturae est. — Transeamus ergo ab his sensibilibus exemplis ad intellectualium contemplationem. Omnis mens quae de intellectuali luce participat, cum omni mente quae simili modo de intellectuali luce participat unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, id est, divinae naturae per hoc quod sapientiae et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanae animae eiusdem lucis et sapientiae participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae.“⁵⁸⁾

Quoniam mentes divinae naturae et substantiae sunt, non est quod miremur, Origenem haec tradidisse: „Per singulos omnia erit hoc modo, ut quidquid rationalis mens — vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra iam aliud aliquid nisi Deum videat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit“⁵⁹⁾.

57) Homil. in Gen. I, 1.

58) De Princ. IV, 36.

59) De Princ. III, 6, 3. Hoc loco quidem non de initio, sed de fine mundi agi, satis constat, quum vero Origene interprete finis mundi initio respondeat, nihil impedit, quin ad disputationem de mundo invisibili nostram illum locum afferamus.

Nunc accedamus ad eos locos auctoris nostri, quibus quale discrimen inter Deum et mundum invisibilem sit, descriptum est.

Discrimen inter Deum et mundum rationabilium creaturarum unitati mundi cum Deo Origenes ita opponit, ut doceat, rationabilibus mentibus bonitatem inesse non substantialiter, sed accidentaliter, quoniam iis bonum non natura, sed communicatione insit. In contrariam partem illius dicti: Deum et rationabiles mentes unius substantiae et naturae esse, — haec verba facit: rationabilibus mentibus non naturaliter i. e. substantialiter inesse bonum⁶⁰). Etiam atque etiam pronuntiat, in Deo quidem bonitatem substantialiter inesse, sed in creaturis accidentaliter inhaerere. „In hac enim sola Trinitate,“ Origenes inquit, „quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest: ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent,“⁶¹) atque „ὅν (γὰρ) οἶοντ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκός καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.“⁶²). Quoniam bonitas non nisi accidens creaturis inhaeret, causa intelligitur, cur creaturarum bonitas convertibilis ideoque mentes ipsae mutabiles efficiantur⁶³). „Quod autem accidit, et decidere potest“,⁶⁴) ideoque in creaturis divinae naturae participibus possibilitas recedendi a bonitate non deneganda est. Quanti momenti discrimen inter bonitatem substantialem et accidentalem sit, infra satis apparebit, — hoc loco satis habeo discrimen in universum inter Deum et mundum rationabilium creaturarum quale sit, indicavisse.

60) De Princ. I, 2, 4.

61) De Princ. I, 2, 6.

62) C. Cels. VI, 44.

63) De Princ. II, 9, 2: „quoniam rationabiles istae creaturae quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substituerunt: quoniam quaecunque inerat substantiae eorum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta.“

64) De Princ. I, 3, 3.

Hactenus mundum intellectualium naturarum, qualis ab Origene nostro proposita sit, descripsimus.

Intelleximus mundum invisibilem secundum Origenis doctrinam, partim pro explicato Deo haberi, ita ut inter mundum et Deum talis ratio qualis apud Pythagoram inter singulos numeros et absolutum Unum intercedat, partim eo differre a Deo dici, ut quae Deo substantialiter tribuantur, mundo rationabilium creaturarum non nisi accidentaliter tribui possint.

Quanti momenti utraque contemplatio mundi sit, nullo modo recte intelligi potest, nisi eam a Deo repetiverimus. Quum in Dei notione tanquam in cardine tota Origenis doctrina vertatur, ratio quae inte Deum et mundum intercedat, a notione Dei ducenda est.

Deum esse Unum, Bonum, iam cognovimus. Ex hoc uno Deo mundus intellectualium naturarum processit. Eo ipso autem, quod mundus ex divina natura processit, naturam mundi et Dei unam eandemque esse, liquet. Divina natura vel substantia per multos tanquam dispersa necessario aliter quam divina substantia unius Dei apparebit. Dei unitatem, bonitatem, veram *οὐσίαν*, eadem vi de Deo praedicari iam demonstravimus. Quae quum ita sint, sequitur, de Deo Uno, quum Deus in multis Uni ipsi contrariis appareat, in his multis non solum unitatem, sed etiam veram *οὐσίαν* detrahi. Deus Unus est vere bonus, vere *ὢν*. Deus quatenus in multis continetur, vere bonus, vere *ὢν* minime cogitandus est; sicut enim multitudinem unitati contrariam recte statuimus, ita non minus multitudinem verae bonitati et verae *οὐσίᾳ* contrariam esse, recte cogitamus. Ergo in mundo multarum rationabilium creaturarum τὸ οὐκ ἄγαθόν vel τὸ οὐκ ὢν minime negari potest.

Itaque notione mundi invisibilis necessario postulatur, ut mundus et cum Deo congruat, et a Deo differat.

Hoc loco quaerere, num rationabiles creaturae initio perfectissimae cogitandae sint aptum videtur, quoniam interpretes Origenis nostri in eadem quaestione versantes inter se dissident.

In rationabilibus creaturis duplex momentum — alterum τὸ ὄν, alterum τὸ οὐκ ὄν — una conspici iam cognovimus; coaluit vero in iis utrumque, *ὁδοὶ* et *οὐκ ὁδοὶ* in arctissimam societatem. Quae quum ita sint, bonitas intellectualium naturarum non nisi pro relativa haberi potest. Quamobrem duplicem rationem in mundi notionem cadere Origenes contendit, ita ut mundo non magis divinam naturam tribuat, quam eam deneget et diversam esse a Deo dicat. Quum rationabiles creaturae perfectissimae putari nequeant, Ritterus bonitatem earum realem esse negavit atque tantummodo possibilitatem bonitatis i. e. facultatem bene agendi creaturis inesse contendit⁶⁵). Neander in contrariam partem haec affert: „Ein solcher Gedanke würde ja aber eine Entwicklung von unten auf, eine stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitende Entwicklung in sich schliessen und es erhellt, wie sehr diese dem Systeme des Origenes widerstreitet. Origenes denkt ja das Vollkommene als das Ursprüngliche, leitet alles Mangelhafte nur von dem durch Freiheit verschuldeten Abfall her und betrachtet als das letzte Ziel die Wiederherstellung des Ursprünglichen, nicht die vollendete Ausbildung der mit der Schöpfung gegebenen Anlage.“⁶⁶) Facile intellectu est, quae Neander contra Ritterum dixerit, ea quam ad nihilum recidant. Neander enim cum contendat, Origenem bonitatem perfectissimam creaturis ab initio inhaerentem velle, id ipse nullis argumentis ex libris Origenis ductis confirmat, adeoque Origenes intellectuales naturas non vere bonas, sed boni et mali capaces esse declarat⁶⁷). Neander si porro de Origenis doctrina addit: creaturas arbitrium suum secutas in lapsu de perfectionis statu dejectas esse, notionem imperfectionis et pravitatis confundit. Pravae sunt creaturae, postquam suae libidini indulgentes eo deductae sunt, ut peccarent; at imperfectae, si eas

65) Ritter, *Gesch. d. Philos.* 3. Theil. S. 517.

66) Neander, *Allg. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche.* S. 1079.

67) *De Princ.* I, 8, 3.

cum perfectissimo Deo conferas, ab initio semper fuerunt. Hac nostra sententia Origenem usum esse, infra argumentis allatis satis conficiam.

Redeundum est semper, ut semel dicam, ad hanc sententiam: rationabiles mentes et perfectas vel bonas, et non perfectas vel non bonas exsistere. Vere bonae aut perfectissimae minime cogitari possunt. Bonae vel perfectae nominandae sunt quatenus divinae naturae participes sunt vel logica natura ipsis inhaerente logicam unitatem efficiunt; non bonae et non perfectae eadem creaturae putandae sunt quatenus ipsae mutatae singulae praeter veram οὐσίαν illud iam laudatum οὐκ ἔν in sese habent.

Iam si Deus non nisi volens cogitari potest i. e. si omnia praedicata quae Dei naturae tribuas in divina voluntate tanquam positae cogitandae sunt, creaturis divina natura instructis voluntas inhaeret, ut volentes ipsae evadant. Deus volens se revelat, et quidem quum sese Bonum velit, Bonum se revelat. Sed creaturis rationabilibus non sola et una divina substantia, sed duplex natura inest: vera divina οὐσία una cum illo quod οὐκ ὄν nominavimus. Itaque creaturarum voluntas duplici modo evenire poterit, qua voluntate divinam ipsis innatam naturam et affirmare et pernegare poterunt⁶⁸). Haec voluntas creaturarum est illud αὐτεξούσιον, cuius Origenes saepenumero mentionem facit. „*Ἡγοῦμαι δὲ, „τὸν Θεὸν ἐκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν αἰδίον αὐτῆς ζωὴν αἰεὶ ἔχουσιν τὸ αὐτεξούσιον καὶ παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἥτοι ἐν τοῖς κρείττοσι κατ' ἐπανάβασιν ἕως τῆς ἀκρότητος τῶν ἀγαθῶν γιγνομένην, καταβαίνουσιν διαφόρως ἐξ ἀπροσεξίας ἐπὶ τὴν τοσὴνδε ἢ τοσὴνδε κακίας χύσιν.“*⁶⁹)

68) In Joh. II, 7: „Πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ Ὁντος, μετέχουσι δὲ οἱ ἄγιοι, εὐλόγως ἂν Ὁντες χρηματίζοιεν, οἱ δὲ ἀπογραφεῖς τὴν τοῦ Ὁντος μετοχὴν, τῷ ἐξεργῆσθαι τοῦ Ὁντος γυγνῶσθαι οὐκ Ὁντες.“

69) De Orat. 29. Conferas ad locum laudatum hos locos: de Princ. II, 3, 3: „rationabiles naturae a quibus nunquam aufertur

Illud αὐτεξούσιον, quod et τὸ ἡγεμονικόν et ἡ τῶν λογικῶν κίνησις vocatur, propriam creaturis rationabilibus naturam inhaerentem efficit ⁷⁰⁾, ita ut quaeque mens suo arbitrio et societatem cum Deo conservare ac confirmare, et societate dissoluta a Deo deficere possit.

Origenes autem docet, rationabiles mentes ad illud οὐκ ὄν se convertisse et hac conversione peccavisse ⁷¹⁾. Peccati eventus est ex Origenis interpretatione creatio mundi visibilis, quae creatio in eo maxime cernitur quod naturae intellectuales corporum carceribus inclusae sunt. Itaque nunc Origenis sententia de malo nobis enarranda et explananda est; deinde de ratione quae intercedat inter rationabiles mentes et materiam, in quam tanquam illapsae videntur, agendum.

1. De malo.

In Deo primam mali causam inveniri non posse, quid opus est testimonia ex libris Origenis afferre? Omnia Origenis dicta de notione Dei id confirmant ⁷²⁾.

Gnostici quaestionem, quae est de mali origine, studiosissime persecuti, docuerant duobus inter se contrariis principiis duplicem naturarum ordinem effici, ita ut naturae alterius ordinis ab initio malae, alterius ordinis ab initio bonae sint. Cui gnosticae doctrinae de malo Origenes vehementissime repugnat, quod vero discrimine inter bonum et malum sublato nulla mali culpa in ipsas creaturas coniiciatur. Contra Gnosticos illa verba de origine mali quae de Princ. I, 5, 3 legimus,

liberi facultas arbitrii.“ — De Princ. III, 1: „sine dubio indicatur quod in nostra sit positum potestate vel laudabili nos vitae vel cupabili dedere.“ — De Princ. II, 9, 6: „rationabiles creaturae arbitrii facultate donatae sunt; libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit.“

70) De Orat. 6.

71) De mente Salvatoris, quae non peccasse dicitur, in Christologia est disputandum.

72) Conf. c. Cels. IV, 66 et in Joh. II, 7.

dicta sunt⁷³⁾), quae ultima haec sunt: „Unde superest, ut in omni creatura sui operis suorumque motuum fuerit, quod virtutes istae quae vel principatum agere in aliis vel potestatem exercere vel dominationem videntur ex merito et non per conditionis praerogativam praelatae sint et superpositae his quibus praeesse, vel in quos potestatem exercere dicuntur.“

Itaque ex Origenis doctrina solus mali fons in libera rationabilium creaturarum voluntate ponendus est. Eaedem dum vinculum quo in arctissima societate tenentur resolvunt et sua voluntate ad illud *οὐκ ὅν* se convertunt, malae fiunt. Non vero illud *οὐκ ὅν*, quod a principio rationabilibus creaturis inest, ipsum pro malo habendum est, sed quod eo se convertunt, principium et fons mali est. Neander igitur iure suo disputat contra Ritteri sententiam hanc: „Eine solche Beschränkung, in welcher die geschaffenen Geister ursprünglich sind, konnte von Origenes wohl auch als ein Böses oder Unreines an ihnen angesehen werden, da er das Böse überhaupt nur als einen Mangel des Guten betrachtet,“⁷⁴⁾ quamquam Neander non satis animadvertit, inter illud *οὐκ ὅν* quod ab initio rationabilibus creaturis inhaeret et ipsam actionem qua ad idem *οὐκ ὅν* se convertunt discrimen intercedere. Et Ritterus ipse contra illud dictum suum pugnat, quum in alio loco, ex studio quo mentes ad *οὐκ ὅν* ducantur, malum nasci, contendat⁷⁵⁾.

73) Addas I, 8, 2; in Joh. XX, 20; in Matth. X, 11.

74) Ritter, S. 524.

75) Ritter, S. 330. Origenes quum notiones τὸ ἀγαθόν et τὸ ὄν easdem esse doceat, sequitur, creaturas malas factas simul illud quod vere ὄν nominatur, perdidisse, quamobrem Ritterus recte affert haec: „Gott ist das Seiende und das Gute; wer von ihm abweicht und an ihm um so geringeren Antheil hat, je weiter er von ihm abgewichen ist, der hat in demselben Grade auch um so geringeren Antheil am Guten und am Seienden; je mehr aber das Seiende ihm fehlt, um so grösser ist das Böse an ihm.“ Si iam Ritterus illis verbis paulo post haec adiicit: „Das Böse an den Dingen ist eben nur das Nichtseiende an ihnen,“ hinc sententiae

Quam rationem erga Deum creaturae, a societate λόγου abductae ipleant, Origenes imprimis doctrina sua de diabolo, qui primus ex illa societate recessit, exponit, qui quidem ceteras creaturas ad defectum corrumpit. Diserte Origenes discrimen statuit inter duplicem diaboli naturam, cuius altera ex Deo origenem ducit, altera ex illo οὐκ ὄντι, quod quum ipse arcissime amplexus sit satanas exasit. Libera voluntas illius rationalis mentis effectus est satanas; non igitur ex gnosticorum sententia diabolus a principio pravus ac malus habendus est, sed libera actione malus factus esse putandus; neque illa satanae pravitas ac malignitas ex Deo, sed ex arbitrio creaturae repetenda est.

2. *De ratione quae intercedat inter rationabiles creaturas et materiam agitur.*

Origenes cum peccatum ex libera creaturae actione repetiverit, iure contendit ἁμαρτίαν non fieri κατὰ γνώμην τοῦ Θεοῦ, sed οὐ κωλύοντος Θεοῦ.

Iam ex mentium defectione, qua harmonia mundi creaturarum intellectualium turbatur atque discrepantia nascitur, protinus sequi dicit, ut mentes refrigescentes ψυχῶν vices adeptae⁷⁶⁾ corporibus includantur⁷⁷⁾. Creatio mundi visibilis secundum Origenis doctrinam effecta est lapsu primo. Quaeritur autem, num Origenes materiam procreatam esse post illum lapsum, an eam in mundo invisibili mentibus inhaesisse docuerit. Hoc si ab eo doceri intellectum erit, simul excusationem inveniemus, quod de materia non in ea parte quae est de mundo visibili, sed hoc loco disserimus.

Si antiquiores Origenis nostri commentatores consulimus, num mentes iam ante huius mundi creationem

concedere non possumus, nisi Ritterus de illo οὐκ ὄντι verba facit, quod voluntate creaturarum demum eo conversa in mali loco ponitur.

76) De Princ. II, 8, 3.

77) De Princ. III, 5, 4; in Joh. I, 17.

materia infectae an intellectuales creaturae ab omni materia secretae putandae sint et creatio materiae post creaturarum lapsum facta sit, — illos viros doctissimos priori sententiae astipulantes videmus; — recenti autem tempore a Thomasio mentes ab omni materia liberas esse prolatum est, dum Ritterus antiquorum interpretum sententias stabilire studet atque Neander in eandem sententiam adductus id solum concedit, Origenem ipsum hanc rem non satis sibi ad liquidum perduxisse.

Ex variis locis quibus de hac controversia Origenes exponit, imprimis deligendus est hic locus: „Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, i. e. quod vivere praeter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eos vel vixisse vel vivere.“⁷⁸⁾ Consequitur ex hoc loco, primum materialem substantiam eam esse, quae rationabiles creaturas a Patre et Filio et Spiritu Sancto distinguat; deinde materialem substantiam eam esse, quae tam necessario naturae rationabilium creaturarum insit, ut non nisi „opinionem et intellectu“ i. e. violenta quadam mentis nostrae ratione ab iis seiungi et secreta per se spectari possit. Iam quaeritur, quid sit intelligendum in materiali substantia illa, quae rationabiles creaturas et a divina substantia distinguat et tam necessaria iis inhaereat, ut seiuncta ab iis cogitari nequeat; — facile autem intelligitur ex disputatione nostra supra proposita nonnisi illud *οὐκ ὂν* mentibus inhaerens significari. Illud *οὐκ ὂν* quod rationabilibus creaturis inest, non minus eas a vera *οὐσίᾳ*, quae tantummodo in Deo conspicitur, distinguit, quam necessarium est ad naturam earum constituendam. Ergo ad Ritteri sententiam accedemus de materiali substantia haec dicentis: „Die ur-

78) De Princ. II, 2, 2.

sprüngliche Materie ist nur die natürliche und allgemeine Beschränkung der geschaffenen Geister.“⁷⁹⁾ Non est igitur illa ὕλη, originalis vel materialis substantia, ad materiam formatam i. e. corpus traducenda; nam conformatio materiae postmodo evenit, postquam lapsus ille primus creaturarum factus est. Aliquoties in libris περὶ ἀρχῶν inscriptis propositam hanc sententiam legimus: „Solius Dei i. e. Patris et Filii et Spiritus Sancti naturae id proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiunctionis societate possit subsistere,“ — atque efficitur inde creaturas materiali substantia semper indutas esse. Haec sententia quamquam ad nostrum iudicium confirmandum egregie adhiberi potest, tamen aliquid dubitationis de hac re nobis erit occurrendum, qui ex libris Origenis collecti nostram de materia propositam sententiam infringere videntur. Maxime contra nos dicetur, Origenem aliquoties Deo coaeternam materiam repudiare⁸⁰⁾, tum in commentariis in evangelium Johannis mentium vitam in mundo invisibili αὔλον πάντη καὶ ἀσώματον ζῶην⁸¹⁾ denique mundo invisibili soli exstanti mundum corporum postea confectum opponere⁸²⁾. Veritatem ab his sententiis quamquam non abiudicamus, tamen id quod nosmet proposuimus refutatum nullo modo concedemus. De illa sententia primo loco laudata respondendum est, ab Origene notione materiae Deo coaeternae materiam a gnosticis et graecis philosophis extra Deum per sese subsistentem significari⁸³⁾, nos contra de ea materia loqui, quae rationabilibus creaturis inhaerens a Deo ipso procreata est. Ad alteram sententiam respondendum est, in illis locis qui de vita incorporea afferuntur ζῶην ἀσώματον

79) Ritter, S. 530.

80) De Princ. I, 3, 3; II, 1, 4; in Joh. I, 18.

81) In Joh. I, 17; adiicias de Princ. III, 5, 4. —

82) In Joh. XIX, 5.

83) De materia Deo coaeterna Origenes graecorum philosophorum argumenta refutat in libris contra Celsum. Conferas graecum fragmentum commentariorum in Genesin.

vitae terrestrium corporum opponi; mentes vero quatenus versantur in mundo invisibili corporibus alicui formae subiectis non esse praeditas, non est a nobis abnegatum; — idem minuit tertiam sententiam.

Doctrina quam de materia mentibus ab initio inhaerente Origenes proposuit, ne lectione librorum eius in difficultates incidamus, ad duas potissimum res advertenda videtur: primum quidem, Origenem non satis distincte loquentem, materialem substantiam interdum voce corporis, quo proprie materiam aliqua forma praeditam significamus, appellare⁸⁴); deinde: mentes ab Origene prorsus incorporeas semper dici, ut eae visibili mundo oppositae describantur, contra vero materia indutas significari, ut divinae Patris, Filii, Spiritus Sancti substantiae opponantur⁸⁵). Origenem, ubi intellectuales naturas divinae substantiae opponit, materiae his inhaerentis (qua vim quandam definitorum spirituum obtinent) mentionem facere, eo potissimum explicari debet, quod illud οὐκ ὄν mentibus inhaerens definitos spiritus distinguit ab infinito spiritu; — contra ubi intellectuales naturas mundo visibili opponuntur, illius materiae ab Origene nullam mentionem fieri, inde est explicandum, quod hic spiritus in universum opponitur visibili mundo, illic vero ea ratio, quam spiritus cum spiritu ineat, explanatur.

Thomasius quia verum materialis substantiae et materiae formatae i. e. corporis discrimen non satis intellexit, saepenumero verba Origenis in pravam interpretationem detorsit, adeo ut ad statuendam puram mentium spiritualitatem impelleretur. Ut sententiam de materiali substantia nostram confirmemus, aptissimum videtur, ad ea quae nuper Thomasius contra disputavit⁸⁶),

84) De Princ. II, 2, 2. Discriminis vero inter materiam et corpus quam firmiter Origenes memor fuerit, intelligitur imprimis ex copiosa disputatione quam legimus de Princ. II, 1, 4. —

85) Omnibus locis quos in Origenis libris de mentium immaterialitate et materialitate perscrutatus sum, illam huius rei rationem veram esse intellexi.

86) Thomasius, Origenes. S. 291 — 293.

advertere et pernoscere, num norma quam nos statui-
mus adhibita disputationes adversarii infringi queant.

Ut puram mentium spiritualitatem demonstret, Tho-
masius primum commemorat, materiam ab Origene *πόρ-
νην ὕλην* quae spiritum immaculet appellari et simul ad-
di, idem non solum de solida corporea materia, verum
etiam de subtilibus et aethereis angelorum corporibus
dictum esse. Deinde Thomasius commemorat, ab Ori-
gene universam materiam, qualescunque formas ascive-
rit, *ματαιότητα* i. e. vanitatem dici, cui mentes propter
peccatum subiectae sint. De priore Thomasii sententia
facile intelligitur, notione *πόρνης ὕλης* materiam distincte
conformatam significari, nam vel subtilissima angelorum
corpora ad commune formatae materiae genus revocari
debent. De altera re, quam Thomasius proposuit, di-
lucide perspicitur, spiritum formatae materiae opponi,
primum quidem quod universa materia, qualescun-
que formas asciverit, *ματαιότης* appellatur; deinde
autem quod de ea materia cui creatura propter pec-
catum subiecta sit, disputatur. Thomasius laudat si-
mul pag. 168, ubi illam *πίστιν*, quae vanitati subiecta
sit, angelorum, astrorum, hominum exemplis explanat;
unde manifestum est, tantummodo de materia post lapsum
conformata agi, quum ante eum de angelis, astris, ho-
minibus sermo esse nequeat.

Omnes loci ex Origenis libris a Thomasio allati,
quibus puram mentium immaterialitatem demonstrari vult,
illius oppositionis, quae est inter mentes et formatam
materiam, aliquod specimen praebent. Neque magis
causis, quibus Thomasius comprobare conatur, mentes
principio sine ulla materiali adiunctione exstitisse, nostra
sententia labefactatur. Si enim Thomasius commemorat,
ab Origene mentes esse corporibus priores doceri, eam-
que doctrinam Origeni etiam ab adversariis esse ob-
iectam neque solum in latina versione librorum *περί ἀγ-
γῶν*, sed etiam in graecis Origenis scriptis inveniri:
documenta quae Thomasius ad suam sententiam confir-
mandam attulit, velim accuratius pertractari, ut intelli-

gatur, his omnibus locis opponi inter sese mentes et formatam materiam, neque vero mentes et materialem substantiam in contrariis partibus poni.

Denique si Thomasius ad illam doctrinam Origenis, qua finem mundi cum initio congruere exponitur, confugiens puram mentium immaterialitatem obtinet, etiam hanc causam ad nihilum recidere apparebit, nam ubi doctrinam Origenis de fine mundi tractabimus, eam prorsus nostrae sententiae confirmandae inservire demonstrabitur.

Nostra autem sententia, qua materialem substantiam rationabilibus creaturis ab initio inesse diximus, satis est testimoniis quae ex Origenis libris petivimus certa ac firma neque potest ullo modo labefactari, nisi loci ex libris Origenis afferentur, quibus perspicue contraria sententia probatur, h. e. quibus mentes, nulla visibilis mundi oppositione, prorsus spirituales esse, contenditur.

Summam igitur totius huius quaestionis si facimus, quae in indaganda mentium materialitate vel immaterialitate versatur, haec cognovimus: illud *οὐκ ὄν* quod rationabilibus creaturis necessario inhaeret, violenta quadam mentis ratione („opinione et intellectu“) a rationabilibus creaturis seiunctum, est quam vocamus materialis substantia. Haec materialis substantia a formata materia prorsus distinguenda est, quum materiae conformatio ex hominum demum lapsu secuta sit. Eadem ab initio mentibus inhaerens materialis substantia, Origene interprete, intelligitur in eo quod infinitum, prorsus indefinitum, cuiusvis formae demum capax⁸⁷⁾ *ὄν* vocamus; atque si corpora in comparisonem vocaveris, in materiali substantia id conspicitur, quod Origenis his verbis significat: *τὸ προὑφιστάμενον τοῖς οὐσίαις* vel *ἐξ ἧς (ἐκ τῆς) τὰ σώματα* vel *τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποτον*⁸⁸⁾. Origenes cum materialem substantiam (si ita dicere li-

87) De Orat. 27: „τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις αὐτό.“

88) De Orat. 27; de Princ. II, 1, 4.

cet) substratam esse corporibus proponat, offensioni esse non potest, quod Origenes mundum visibilem esse „πλάσμα κυρίου“ docet⁸⁹⁾ atque Deum cognomine artificis appellat⁹⁰⁾.

Origenes si interdum visibilis mundi creationem „ex eo quod nihil erat“ factam esse contendit, eo spectat, ut divinam potentiam in mundi creatione a nulla externa materia determinatam fuisse contra gnosticos pronuntietur⁹¹⁾.

De materia formata et de ratione quam variae formae, quas materialis substantia assumsit, inter se tenent, consentaneum est, sequenti parte disserere. Creationem visibilis mundi Origenes *καταβολήν τοῦ κόσμου* appellat, ut ex statu elatiore ac diviniore ad humiliorem et deteriolem mentes esse deiectas significet. Hanc *καταβολήν* iam examinabimus.

Caput V.

De mundo visibili.

Praecedente parte in *ἀνταξουσίῳ* mentibus inhaerente causam positam esse intelleximus, cur a *λόγῳ* quocum in unum coniunctae erant rationabiles creaturae, deficerent et summa mundi invisibilis harmonia in di-

89) In Joh. I, 17.

90) De Princ. III, 5, 4.

91) Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Kirche, S. 945. — Origenes sicuti ecclesiae doctrinam, qua mundum ex nihilo factum esse docebatur, assumsit, ita quoque cum ipsius doctrina de aeterna mundi creatione dogma ecclesiae: „mundum a certo tempore coepisse,“ coniunxit. Quum enim doctrina ecclesiae non indicatum esset, „quid ante hunc mundum fuisset,“ illam cum sua coagmentavit doctrina ut et ante hunc mundum multos fuisse mundos et post eum alios fore mundos diceret. Ita Origenis doctrina de aeterna creatione minime infringitur; quod vero numerum certum mundorum necessarium esse docuit, explicandum est ex sententia ea, qua Deum infinitam rerum mundorumve seriem comprehendere non posse putavit.

discrepantiam discederet. Mentium aliae plus, aliae minus a divina unitate recesserunt, cuius rei causa cum in libera mentium voluntate posita esset, illa discrepantia, quae intercedit inter singulas creaturas, moralis quaedam intelligitur. His libera voluntate a Deo seiunctis creaturis quum Deus antea benignum se praebere, nunc iustus debet esse erga illas⁹²⁾, i. e. eam debet erga illas rationem obtinere, quae discrimini ab ipsis constituto respondeat. Ideo quod creaturae plus minusve ad *οὐκ ὄν* conversae ex Dei societate recesserunt, Deus aliis corpora subtiliora ex pristina iis inhaerente materiali substantia induit. Varietas igitur corporum ac humanarum conditionum diversitas quam in mundo visibili conspiciamus, ex aequissima Dei remuneratione ducenda est⁹³⁾, atque creaturae ut quaeque plus minusve peccaverunt in diversos ordinis disiectae sunt.

Primi ordinis eae sunt creaturae, quae etsi ex pristina cum Deo societate arbitrio suo delapsae, tamen plus quam reliquae creaturae unitati adhaeserunt, dico angelos. His contrarius et oppositus alter est ordo creaturarum, quae „prorsus a Deo sese averterunt“, — ordo daemonum. Medius inter utrumque est hominum ordo⁹⁴⁾.

Hunc triplicem creaturarum ordinem nunc Origenis verbis describemus et illustrabimus.

1. De angelorum ordine.

Ut angelorum ordo subtilioribus corporibus et laetiore negotiorum quibus praesunt ambitu ab utroque daemonum et hominum ordine discretus est, ita inter ipsos angelos certa sunt discrimina constituta. Quantum enim angeli societatem cum Deo aut servarunt, aut ex ea discesserunt, tantum ipsis est in negotiis exercendis potestatis a Deo attributum; atque ex his ipsis nego-

92) De Princ. II, 5, 3.

93) De Princ. II, 9, 8. I, 5,

94) De Princ. I, 8,

tiis singuli nomina diversa acceperunt ⁹⁵). Ad summos referendi sunt ii angeli qui vocantur *θρόνοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι* ⁹⁶). Ad hos accedunt qui lucidis corporibus instructi et siderum vice fungentes coeli spatia percurrunt. His, qui supremo ordine continentur, opponitur inferior ordo angelorum, quorum est in terra negotia exercere, et qui pro maiore minoreve ipsorum potestate ac dignitate in ordines quosdam sunt redacti. Summi eorum sunt, qui singulis gentibus praepositi sunt; his inferiores ii sunt angeli qui singulis christianorum ecclesiis praesunt, ad quos accedunt tales, qui ut Paulo et Petro opem ferebant, ita cuilibet ecclesiae civi patrocinantur, nam unicuique fidelium etiamsi minimus sit in ecclesia, adesse angelus bonus dicitur ⁹⁷).

Origenes dum angelos, si cum Deo confert, Dei praesides, satrapas, imperatores et procuratores appellat ⁹⁸), ita cum hominibus collatos dicit, ratione habita Hebr. 1, 14. eosdem esse „administrarios spiritus in ministerium missos propter eos, qui haereditatem capiunt salutis“ ⁹⁹). Angelorum est, preces hominum ad Deum perferre et eos quibus patrocinantur precibus suis coram Deo adiuvare, tum dona a Deo accepta in hominum manus tradere. Iisdem fere verbis, quibus Origenes utitur, Plato de angelorum muneribus disputavit in libro *Συμπόσιον* inscripto: „πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐξὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ — ἐρμενεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν

95) In Ioh. II, 17.: „ὀνόματα πραγμάτων, ἐφ' ὧν ἐτάχθησαν.“

96) Thomasius quod summum angelorum ordinem *θεοὺς* appellat, confitendum mihi est, nullum in Origenis libris locum me reperisse, in quo classi angelorum peculiari proprium nomen „*θεοί*“ assignetur; censendum puto, totum angelorum ordinem illo nomine ab Origene semper esse significatum. Hanc meam sententiam confirmatam intelligo loco c. Cels. V, 4. et permultis aliis locis ex Origenis libris petitis.

97) De Princ. II, 10, 7.

98) c. Cels. VIII, 36.

99) c. Cels. V, 4.

δείσεις καὶ θύσιας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς
τῶν θυνσιῶν ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥς
τὸ πᾶν αὐτὸ ἀντὶ ξυνδεέσθαι.“

Angeli ab Origene arctissimam cum hominibus societatem habere finguntur. Introducunt eos comitum instar in terrestrem vitam et nunquam ad salutem hominibus parandam tardi aut desidiosi sunt, de qua re audiamus Origenem haec dicentem: „Provisio (igitur) verbi Dei qui est Dominus virtutum, mandat angelis suis qui ad ministerium missi sunt, propter eos qui haereditatem capiunt salutis, ut capiant ex unaquaque anima huiusmodi cogitationes a daemonibus immissas, ut abiectis eis possint florem virtutis afferre. Capiunt autem cogitationes malas in eo, cum suggerunt menti non esse eos a Deo, sed esse a maligno spiritu, et dant animae discretionem spirituum, ut intelligat quae sit cogitatio secundum Deum, et quae sit ex diabolo.“¹⁰⁰⁾ Postremo angeli cum hominibus in extremum iudicium Dei accedunt, „ut illo divino constet examine, utrum sua desidia peccaverint homines, an monitorum custodumque negligentia.“¹⁰¹⁾

Non tamen hominibus praepositi angeli ultimum inter angelos locum obtinent; inferiores etiam sunt, qui irrationabilibus animatae et inanimatae naturae rebus praesunt. „Opus est,“ Origenes inquit, „ipsi mundo etiam angelis qui sint super bestias et angelis qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis qui praesint animalium nativitati, virgultorum, plantationumque, et caeteris pluralibus incrementis.“¹⁰²⁾ Quomodo omnes naturae partes in angelorum tutelam traditae sint, et per ipsos tanquam vinculo mundus uterque, et qui sensibus percipitur, et qui non percipitur, coniungatur, admodum copiose ad quartum versum duodecimi capituli a Ieremia propheta scripti Origenes exponit verbis his: „νόσι

100) In Cantic. Cantic. homil. 4; conferas in Num. homil. V, 3.

101) In Num. homil. XXIV, 3,

102) In Num. homil. XXIV, 2.

μοι πρὸς τῇ διατάξει τοῦ παντός τεταγμένον τινὰ ἄγγελον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄλλα τεταγμένον ἐπὶ τῶν ὑδάτων, καὶ ἄλλον ἐπὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τέταρτον ἐπὶ τοῦ πυρός· οὕτως ἀνάβα μοι τῷ λόγῳ ἐπὶ τὴν διάταξιν πᾶσαν τὴν ἐν ζωοῖς, τὴν ἐν φυτοῖς, τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἄστροις· ἄγγελός τις τέτακται καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου καὶ ἐπὶ τῆς σελήνης, ἄλλοις καὶ ἐπὶ τῶν ἄστρον.“¹⁰³⁾

2) De daemonum ordine.¹⁰⁴⁾

Pariter atque angelorum, daemonum varius est et multiplex ordo; daemonum praeses vocatur diabolus, qui primus a Deo prorsus sese avertit. Daemones aethereis corporibus, iisdem tamen angelorum crassioribus instructi sunt atque „in denso hoc aëre qui terram ambit commorantur.“¹⁰⁵⁾ Ut vero angeli sunt, qui singulorum hominum saluti prospiciunt et naturae fertilitatem fovēt, ita contra daemones famem, arborum vitiumque sterilitatem, immodicos calores, aëris corruptionem ad perniciem fructibus afferendam mortemque interdum animantibus et pestem hominibus inferendam perpetuo parant et efficiunt.¹⁰⁶⁾ Consilium quod imprimis persequuntur contra homines intelligitur verbis his: ἀπάγειν τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος — ἢ ἀνθρώποι — Θεὸν μὲν τὸν περιέχοντα τὰ ὅλα μὴ ζητῶσι, μηδὲ τὴν καθαρὰν Θεοσέβειαν ἐξετάζωσι.“¹⁰⁷⁾ Ea de causa Origenes ab omni daemonum communione homines fortiter advocat.¹⁰⁸⁾ Ut homines per daemonum impetus non prorsus pessumdentur, Deus angelos hominibus tanquam socios adiungit, quorum ope daemonicis incursibus homines repugnant, praesertim si ipsi pia ac

103) In Ierem. homil. X, 6; conf. c. Cels. VIII, 31.

104) Δαίμονες ab Origene usum loquendi quem Scriptura Sacra adhibet secuto, tantummodo mali spiritus appellantur.

105) Exhort. ad Martyr. 45.

106) c. Cels. VIII, 31.

107) c. Cels. IV, 92.

108) In Num. homil. XVI, 7.

proba vita daemonibus resistunt, nam daemones „nihil possunt in eos qui induerunt armaturam Dei.“

Quaerentibus quatenam ratio intercedat inter Deum et daemones Origenes respondet, eum daemonibus tanquam ministris uti, non solum ad peccatores puniendos, sed etiam ad efficiendam „perfectionem eorum, qui coronandi sunt, — ad victorias beatorum.“¹⁰⁹⁾ „Per ipsos enim, in quibus est malitia, claros et probatos efficit eos, qui ad virtutum gloriam tendunt.“¹¹⁰⁾ Nobis Origenem consulentibus, quomodo ex malitia probitas nascatur, inspiciendum est decimum caput sextae decimae homiliae in Genesin scriptae: „Quantus decor et splendor sit lucis non dignosceretur, nisi obscuritas intercederet noctis. Unde aliqui in castitate laudantur, nisi quia alii pro impudicitia condemnantur? — Si amarum adhibeas, tunc dulce efficitur laudabilius. — Et ut breviter dicam, ex malorum consideratione decus bonorum lucidius indicatur.“ —

3) De hominum ordine.

Hominum ordinem inter illos angelorum et daemonum ordines medium esse positum, supra iam significatum est. Praecedente expositione munera ac negotia et angelorum et daemonum omnia ad homines eorumque conditiones referenda esse ab Origene dici intelleximus. De hominis igitur indole ac natura Origenes imprimis accuratissime disputat.

Ut ordines angelorum et daemonum ex defectione, quam rationabiles creaturae a Deo faciebant, profecti sunt, ita causa huius tertii ordinis in eadem creaturarum defectione intelligitur. Continentur hoc ordine ii, qui cum divino λόγῳ neque eam societatem habent, quam angeli utuntur, neque tamen tam longe ab eo recesserunt, quam daemones. Corruptus a diabolo, qui primus a Deo defecerat, „homo maligni imaginem adduxit per

109) In Num. homil. XIII, 7.

110) In Num. homil. XIV, 2.;

peccatum.“ Sacer ille et divinus ignis, ante lapsum per omnes spiritus perfusus, extinctus est, Dei amor refrixit et spiritus societate cum Deo relicta refrigeratus in *ψυχὴν* mutatus est.¹¹¹⁾ Spiritus autem; in *ψυχὴν* mutatus, hac mutatione ipse minime pessumdatur, sed tantummodo certis firmisque finibus tanquam circumscriptus, illos fines quibus tenetur, remove et in pristinum statum redire pollet.

Quae tertio capite Genesis de hominis defectione a Deo proferuntur, ea pro allegoria, qua spiritus ex societate Dei recessisse dicitur, accipienda sunt. Adamus non unus homo est, sed universum hominum genus in eo spectatur, quamobrem Origenes contra Celsum haec disputat: „ἐν τῷ Ἀδὰμ (ὡς φησιν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι, καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ· οὐχ οὕτως περὶ ἐνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ Θεοῦ λόγου.“¹¹²⁾

Iam supra narravimus, omnes spiritus, quod a Deo desciverint, corporibus esse inclusos. Corpora, quae spiritus in *ψυχάς* mutatos continent, quorumque corporum *ποιήσις* sive *πλάσις* in Mosaïca narratione sub specie pellium ferinarum allegorice proponitur¹¹³⁾, pro varia hominum dignitate varia sunt. Quanto longius illae *ψυχαί* a Deo recesserunt, tanto plus deformia et aegrotata corpora habent; quanto magis pristinam societatem servarunt, tanto validioribus ac robustioribus utuntur corporibus.¹¹⁴⁾ Atque ut negotiorum varietas et muntrum gravitas in angelis ex maiore minoreve societate eorum cum divino *λόγῳ* dependent, ita negotia et conditiones hominum pro varia uniuscuiusque dignitate distributa sunt. „Quidam quidem,“ Origenes inquit, „statim ab initio nativitatis suae humiliantur et sub-

111) De Princ. II, 8, 3.

112) De Princ. IV, 40.

113) In Levit. homil. VI, 2.

114) c. Cels. I, 33.

iecti sunt, ac serviliter educantur, ve sub dominis vel sub principibus positi, vel tyrannis, alii vero liberius et rationabilius educantur, alii sanis corporibus, nonnulli aegris statim a prima aetate alii visu, alii auditu et voce decepti, nonnulli ita nati, alii statim post natiuitatem huiuscemodi sensibus defraudati, vel certe iam adulta aetate tale aliquid passi.“¹¹⁵⁾

Corpora quae secundum propriam naturam vita omnino carent et penitus exanima sunt¹¹⁶⁾, moventur et excitantur ea anima, „quae dicitur totius carnis esse anima.“¹¹⁷⁾ Haec anima, quae in carne vitam excitat, distinguenda est ab „anima caelesti,“ cuius vera natura in spiritu cognoscitur. Ut anima caelestis distinguatur ab anima per totam carnem diffusa, Origenes hanc animam appellat vel inferiorem vel corporalem vel terrestrem. Inferiorem animam dicit esse mediam inter spiritum et carnem. Non vero haec anima solum in humanis corporibus, sed etiam in animalibus versatur.“¹¹⁸⁾ „Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστική et ὁρμητική, quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis.“¹¹⁹⁾ Secundum hanc definitionem anima valet phantasias effingere, quibus ὁρμή excitatur, et excitata denique rem aliquam gerit et agit. Quamobrem Origenes anima terrestri in hominibus πάθη, quae vocantur, excitari contendit.

Homo si nulla alia anima, nisi ea ipsa de qua disseruimus, praeditus esset, nihil esset discriminis inter ipsum et bestias, astipulandumque foret Celso non intelligenti „quantum pietati noceat haec opinio, interesse apud Deum nihil hominem inter et formicas et

115) de Princ. II, 9, 3.

116) de Princ. III, 4, 1; conf. III, 6, 2: „σώματα ἄνιμα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά ἐστιν.“

117) de Princ. III, 4, 2.

118) de Princ. II, 8, 1. c. Cels. IV, 81.

119) de Princ. II, 8, 1. Neque dubius est Origenes, quin eadem anima angelis sit indita: de Princ. II, 8, 2.

apes.“¹²⁰⁾ Bestiarum instar homines cogerentur caeco naturae impetui satisfacere neque ulla vi iudicare et de motibus naturalibus possent.

praeter inferiorem hanc animam homini spirituales aliquam vim insitam esse, qua ipse a bestiis discernatur, Origenes diserte docet; ad quam vim significandam multis et variis utitur nominibus: „πνεῦμα“, „λογικὴ ψυχὴ“, „λόγος“, „νοῦς“, „anima rationalis“, „anima caelestis“, „mens“, „spiritus“, — quae nomina omnia ad indicandam illam vim in libris Origenis promiscue usurpantur. Haec anima quae vocatur rationalis, spiritus ille est, quem in *ψυχὴν* mutatum esse supra diximus. Haec anima caelestis originem habet aeternam, si ita dicere licet, factam ante creationem mundi visibilis, atque divina natura utitur. Illa indoles divina, quae restingui nullo modo potest et post ipsam defectionem spiritibus perpetuo inhaeret, est illa *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, quam Origenes ait esse *ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ*. „Etiam si per negligentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habet in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus.“¹²¹⁾ Itaque de anima rationali Origenes haec profert: „*νοῦς πῶς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθείσα γίνεται νοῦς.*“¹²²⁾

Anima rationalis, quae ab aeterno tempore homini inhaeret, est illud *ἡγεμονικόν* quo homo potest de motibus naturalibus iudicare, alios reprobans, alios probans, indidemque vim boni ac mali dignoscendi trahit et culpae facultatem suscipit.

Animae rationali duae vires, quibus ipsa perpetuo movetur, insunt: *ἡ γνωστικὴ δύναμις*¹²³⁾ et *ἡ κριτικὴ δύναμις*, quae utraque saepenumero vocatur *τὸ νοητικόν* et *τὸ διανοητικόν*. Homines anima rationali usi qua

120) c. Cels. IV, 81.

121) De Princ. IV, 36.

122) De Princ. II, 8, 3.

123) *ἡ ζωτικὴ δύναμις* animae inferiori ab Origene tribuitur.

ipsi sunt divini λόγου participes omnia divina cognoscere et percipere possunt, quod non tam in discendo, quam in recordatione ponendum est. Perceptum autem divinarum rerum certis finibus circumscriptam, atque alios plus alios minus ad percipiendum idoneos esse, — quis est quin concedat?

Ut anima caelestis tanquam interna est norma, quae naturalibus impetibus moderatur, ipsa malo quoque nunquam contaminatur. ¹²⁴⁾

Nostra de homine disputatione satis apparet, hominem secundum Origenis doctrinam ex tribus partibus constare: corpore, anima, spiritu. ¹²⁵⁾

Homo quum libera voluntate utatur non solum spiritui animam et corpus subiicere potest, sed etiam divino spiritu oppresso vel inferioris animae libidines sequi, vel carnis deliciis iudulgere.

Eos homines qui animam terrestrem et corpus spiritui subiiciunt, Origenes πνευματικούς (homines spirituales) appellat; eos qui animae terrestres libidinibus obsequuntur ψυχικούς; eos denique qui ad carnis voluptates inclinant, σαρκικούς (homines carnales). ¹²⁶⁾

Quanto magis homines spirituales Origenes laudat, tanto vehementius in ψυχικούς invehitur; adeoque homines carnales ψυχικοῖς praefert, „(quorum anima) nec calida dicitur esse, nec frigida, sed in medio quodam tepore perdurans, tardam et satis difficilem conversionem poterit invenire. Si vero carni adhaereat, ex his ipsis interdum malis quae ex carnis vitiiis patitur, satiata aliquando et repleta, velut gravissimis oneribus

124) In Joh. XXXII, 11.: „ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα. Contra de anima terrestri Origenes haec dicit: ἐπιδεχομένη ἀρετὴν καὶ κακίαν.“

125) De Princ. IV, 1, 11.: „ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος.“

126) Haec tripartita hominum divisio quamvis cum gnosticorum distributione congruere videatur, non est omitendum, ab Origene ex libera voluntate eam duci, a gnosticis vero ex aliqua naturae necessitate antea iam constituta.

luxuriae ac libidinis fatigata, facilius et velocius converti a materialibus sordibus ad caelestium desiderium et spiritualem gratiam potest.“¹²⁷⁾

Post hanc disputationem de mundo visibili factam si eum cum mundo invisibili comparando contendimus, intelligitur mundum invisibilem et visibilem eadem ratione teneri, qua, ut ita dicam, possibilitas et realitas. Creaturae rationabiles, quae in mundo invisibili statum obtinebant puritatis, libera sua voluntate impurae factae sunt, et Deus qui erga bonas bonum se praebebat, erga creaturas peccato corruptas iustum debet se praebere i. e. differentiam, quam defectione a Deo facta creaturae inter ipsas et Deum fecerunt, minime de medio tollit, sed potius confirmat. Bonus et iustus Deus idem est, et utraque facultas eadem; nam sola mentium erga Deum ratione factum est, ut Deus et bonus et iustus appelletur. Iustitia Dei ita est conspicua in mundo visibili, ut, quantum creaturae a Deo desciverunt, tantum illo ipso statu ad quem peccatis suis pervenerunt, damnantur. Neque vero solum angeli, daemones, homines versantur in mundo visibili, sed sunt etiam classes et gradus angelorum, daemonum, hominum. Quantumvis vero magnum discrimen sit, in quod creaturae abierunt, quantumvis magno discrimine a Deo distent, — una res reliqua est, qua cum Deo coniunguntur, eaque nunquam privari possunt, dico divinum spiritum (etsi in omnibus plus minusve obscuratum) et simul liberam voluntatem. Quod libera voluntas hominibus relicta est, propterea, quicumque diabolo parent et malignitati eius inserviunt, poterunt aliquando futuro tempore ad bonitatem reverti.¹²⁸⁾

Eo, quod in omnibus creaturis vel post lapsum divinus spiritus remansit, mundus in maxima rerum varietate nihilominus optimo concentu et summa harmonia continetur, quoniam ab uno divino spiritu perfusus est

127) De Princ. III, 4, 3.

128) De Princ. I, 6, 3.

et commotus. Quare dicit Origenes: „universum mundum velut animal (quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur.“¹²⁹⁾

Quod vero in creaturis rationabilibus, quamquam summa differentia inter ipsas et Deum intercedit, spiritus divinus alacer est et efficax, et ipsae per sese impelluntur, ut rursus cum Deo ad unitatem coniungantur, et spe illa, reconciliationem fieri posse eriguntur. Apparet igitur, in illa differentia simul possibilitatem reconciliandi positam esse. —

Caput VI.

De Christi opere salutari et de consummatione mundi.

Intelleximus, qualem differentiam in mundo visibili λόγος asciverit. Λόγος, in quo universa et communis omnium ratio conspicitur, in singulos est tanquam dispersus et in creaturas rationabiles diffusus, quae plus minusve communis λόγου participes sunt. Quae varietas creaturarum quamquam summa est, tamen mundus, perfusus ac gubernatus a divino λόγῳ in concentu versatur. Finis huius mundi in eo est positus, ut rursus in illum statum quem ante defectionem a Deo factam habuisse eum cognovimus restituatur. Hoc ut fiat, necesse est ii tanquam termini et carceres, quibus creaturae singulae a communi λόγῳ distinentur, exterminentur. Quinam sunt illi carceres, quibus creaturae impediuntur, quominus in pristinam cum divino λόγῳ societatem redeant? Profecto carceres illi in nulla alia re deprehenduntur, nisi in peccatrice creaturarum natura, — atque ut Origenis verbis utar: „ψυχῆς ὀφθαλμοὶ — διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἔμυσαν.“¹³⁰⁾ Consilium igitur ad quod

129) De Princ. II, 1, 3.

130) c. Cels. VII, 39.

tota mundi gubernatio dirigitur, est, ut peccata tollantur.¹³¹⁾ Sed tamen singularum ratio creaturarum peccato nimis est quasi obtusa, quam quae divinam veritatem amplecti et societatem cum divino λόγῳ integram recuperare possit. Si igitur reconciliatio singulorum λόγων cum divino λόγῳ postulatur, illa reconciliatio a Deo et divino λόγῳ debet proficisci; succurrendum est creaturis a Deo, si quidem vincula quibus ipsae tenentur, frangi vult. Quamquam vero Deus in hominibus peccatorum conscientiam semper excitavit atque reconciliandi cum divino λόγῳ studium ita potissimum adiuvit, ut λόγον in prophetas aliosque sanctos homines immiserit, per quos praeceptis traditis creaturae ad reconciliationem revocentur, — tamen illa λόγου divini revelatio per prophetas in eorum tantum commodum facta est, qui rationis incorruptam quandam et minus obscuratam vim habent; contra plerique homines ad eum corruptionis statum eamque mentis obscuracionem depressi sunt, ut divinam λόγου naturam sua mente comprehendere nequeant. Quaeritur igitur, qualis λόγου revelatio esse debeat, ut unusquisque ad redemptionem pervenire possit vel ut subiectivam suam rationem idoneam et parem obiectivae rationi esse sciat. Patet eam revelationis formam esse necessariam, qua finis ad quem omnium vitae diriguntur, a quolibet vere percipiatur et recte intelligatur. Iam ad omnium intelligentiam illud est accommodatum, quod sensibus subiectum proponitur. Debet igitur, si ita dicere licet, unitas rationis subiectivae et obiectivae, vel, quod eodem redit, humanus νοῦς cum divino λόγῳ coniunctus ita apparere, ut sensibus percipi possit; quo fit, ut omnium captni accommodatum consilium, ad quod totius vitae ratio dirigitur, ipsis satis reddatur perspicuum; ideoque Origenes de λόγῳ sic loquitur: „nisi humiliasset se usque ad formam servi, capere eum nullus in illa divinitatis plenitudine potuis-

131) c. Cels. VIII, 72.: „τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναι ἐστὶ τὴν κακίαν.“

set.“¹³²⁾ Λόγον arcte cum humano νόῳ sociatum apperere, et accepta infirma hominum natura ad carnū humilitatem deprimi opus est, ut homines de unitate ipsorum cum divino λόγῳ certiores facti ad Patrem reducantur.¹³³⁾ Λόγος quum statu absolutae ac purae spiritualitatis relicto humanam formam induit, tum deum „omnibus fit omnia, ut omnes lucrifaciat, et fit infirmis, ut infirmos lucrifaciat.“¹³⁴⁾ Singula rationabiles creaturae λόγον adeo diversa ac varia ratione in se receptum habent eiusque participes sunt, ut divinus λόγος, si integro spiritualitatis statu reservato se revelet, ab omnibus percipi nullo modo queat. Aliae ex rationabilium creaturarum ordine spiritu acriori praeditae sunt, aliae spiritus vi fere suppressa tantoperi sensuum vinculis praepeditae sunt, ut spiritualia prorsus non intelligant nisi sensibus subiecta appareant. Quam obrem λόγῳ divino, sibi ad omnes aditum paraturo, sensus forma asciscenda est, ut pro uniuscuiusque indole alteris spiritu, alteris corpore manifestus fiat. Divinus λόγος pro duplici sua natura duplici modo creaturis apparens, aliis servilem conditionem suam ostendit aliis divinam magnificentiam ac magnitudinem revelat eoque ut Origenem sequamur, „ὁ Σωτὴρ θειότερον πολλῷ, ἢ ὁ Παῦλος, γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, ἵνα πάντα ἡ κερδίση ἢ τελείωση, καὶ σάφῳς γέγονεν ἀνθρώποις ἀνθρώπος, καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος“,¹³⁵⁾ atque „quamvis unus

132) In Cantic. Cantic. — Conf. in Ioh. I, 20: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις.

133) c. Cels. VI, 68.: „ὅστις (λόγος) ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν ἐγένετο σὰρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν κατὰ λόγον ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν· καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος, καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος, ἐφ’ ἐαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἐν αὐτῇ ποίησιν πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάζει ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπως ἦν πρὶν γένεσθαι σὰρξ.“

134) De Princ. IV, 31.

135) In Ioh. I, 34

sit Christus per substantiam singulis tamen diversus efficitur prout indigent.“¹³⁶ *)).

Quamquam Christus munere redemptoris fungitur eo potissimum, quod divinam et humanam naturam in sese 'creaturis peccato obstrictis repraesentat, ut conjunctione illa humanae et divinae naturae in ipso iam facta creaturis id praebeatur, quo ipsae cum divino coniungi queant: tamen in illo Christi hominum redimendorum munere mors eius ex Origenis doctrina insignem habet vim et potestatem. Redemptionem morte Christi factam Origenes duplici modo contemplatur; dicit enim mortem Iesu partim diabolo tanquam debitam fuisse, partim pro sacrificio Deo oblato accipiendam esse.

Quod Origenes mortem Iesu diabolo debitam putat, consistit in ea Origenis doctrina, qua daemones perpetuo contra Dei imperium pugnantes, quantum homines vinculis suis obstrinxerunt, tantum in eos quasi iuris nacti esse dicuntur. Ut tamen impetus, quos daemones in homines faciunt, infringantur et qui in daemonum potestatem delapsi sunt, rursus iis eripiantur, multi pii homines martyrum mortem passi sunt, quum mors uniuscuiusque martyris pro victoria in Dei imperio, pro clade autem in daemonum imperio accipienda sit. Aliqua magica ratione efficitur, ut quidquid a quoque bene ac probe factum est, et ad augendum Dei imperium et ad reprimendos daemonum impetus conferat, velut si quis „ἀναιρῶν τὸ ἰοβόλον, ἢ καταχοιμίζων ἐπωδῆ, ἢ δυνάμει τινὶ κενῶν αὐτὸ τοῦ ἰοῦ πολλοὺς εὐεργετεῖ.“¹³⁶). In il-

136) Homil. in Num. IX, 9.

*) Quamvis ex universa Origenis doctrina unio personalis λόγου divini et Iesu hominis vere effecta necessario postuletur et permultis locis constet, Origenem veram unionem proponere studuisse, tamen ea quae de anima et de corpore Iesu Christi Origenes disseruit, contra veram humanam Salvatoris naturam pugnant. Sed hoc loco doctrinam de persona Iesu Christi accuratius perquirere non esse opus censeo, quia Baer eandem dilucidissime exposuit, nobis autem tantummodo de opere salutari Christi disputandum est. —

136) In Ioh. VI, 38.

lis vitae devotionibus martyrum aliquam mortis Christi analogiam et similitudinem conspiciamus. Christi et martyrum voluntariam mortem obeuntium effectus non ad qualitatem, sed ad quantitatem alius est. Martyres enim quum pro uno tantum quisque se devovere possint proptereaque morte sua cladem ex parte tantum daemonibus afferunt, Christus pro universo mundo obiit, atque totum daemonum imperium eversurus in se omnium peccatorum onus recepit.¹³⁷⁾

Qualis ratio inter Iesu Christi mortem et daemonum principem intercedat sequenti disputatione statim satis liquebit.

Quod iam in libris sacris de certamine inter Iesum et diabolum orto deque victoria, quam morte sua ex illo Iesus reportaverat, prolatum erat, id ab haereticis gnosticis de certamine inter redemptorem et demiurgum et adversantem instituto dictum est. Demiurgus quum creavisset mundum, iustam potestatem in homines exercebat et ratio, quae inter divinum redemptorem et demiurgum intercedebat, non poterat non iuris norma institui. Iam quod gnostici de demiurgo pronuntiaverant, Irenaeus in tertio et quinto libro operis „*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*“ inscripti ad Scripturae sacrae normam de diabolo pronuntiavit. Irenaeus quum in demiurgi locum diabolum sufficeret, ratio illa inter divinum redemptorem et diabolum non est mutata, nam ut demiurgus, creator mundi, iustam in homines potestatem nactus est, ita diabolus propter peccata ab hominibus commissa iustam in homines potestatem obtinuit. Ex ratione ad iuris normam inter Deum et diabolum exacta, mortem Christi etiam Origenes repetit. Quum diabolus, ut Origenes Irenaeo praeceunte docebat, propter peccata hominum iustam in peccantes vim adeptus esset, ad iuris severitatem homines a diaboli imperio debebant liberari. Debebat diabolo tale pretium concedi, quod pretium eorum hominum, qui in eius potestatem successer-

137) In Joh. XXVIII, 14.

rant, aequipararet, si quidem diabolus ad hanc tanquam mercium commutationem permoveri Deus volebat. Hoc pretium positum est in anima vel sanguine Christi, tam pretioso illo, ut omnium redemptio efficeretur¹³⁸⁾. Diabolus tamen, quam animam Iesu accepisset, eam in potestate sua non potest retinere; mors ad Iesum nihil valet et Iesu ipso est inferior, contraque quum diabolus Iesum in potestate sua retinere conetur, ab ipso superatus, nam „Christus per mortem destruxit eum; qui habebat mortis imperium, ut liberaret eos, qui tenebantur a morte.“¹³⁹⁾ Diabolus morte Iesu Christi qui in potestatem ipsius pervenire debuisset, ipsum esse deciptum atque ita, ut Origenem sequar, crucem cui Christus affixus est, rete fuisse quo ille illaquearetur, id iam olim a Marcione copiose erat tractatum de demiurgo diaboli locum tenente. Ut Marcion demiurgum tanquam caecum instrumentum in Dei manibus fuisse docet, qui consilia Dei salubria adinvarer, ita ex Origenis sententia mors Iesu, quum divino consilio per diabolus ad evertendam daemonum potentiam facta sit, Dei maiestati et magnitudini augendae inservit.¹⁴⁰⁾

Quamvis iuris illa severitas eo, quod diabolus decipitur, imminuatur, tamen aliquid veri esse et recti, quod mortem Iesu pretium Origenes docet diabolo solvendum, non potest ignorari.

Huic doctrinae qua mors Iesu pretium est diabolo oblatum, Origenes aliam adiungit doctrinam plane diversam, mortem Iesu sacrificium esse Deo propter peccata hominum oblatum.¹⁴¹⁾

Ut pristina sacrificia, quae in Vetere Testamento proferuntur, facta in alicuius hominis vel totius populi gratiam, ut peccata tollantur, sacrificium quod semel per annum in omnium gratiam fit, fere praenuntiant, ita

138) In Epist. ad Rom. II, 13.

139) In Epist. ad Rom. V, 10.

140) In Matth. XIII, 9.

141) In Num. XXIV, 1.

agnus quotidie in templo immolatus tanquam effigies est eius sacrificii, quod puri et integri agni divini morte offertur.¹⁴²⁾ Ut sacerdos veteris testamenti in victimam omnium peccata coniecit atque effuso agni immolati sanguine Deum placavit, ita Christus libera voluntate peccata omnium hominum in se recepit et morte sua poenam, cui homines propter peccata destinati sunt, sustulit. Itaque Origenem audimus haec loquentem: οὗτος ὁ ἄμωδός σφαγείς καθάρσιον γεγένηται, κατὰ τινὰς ἀποδότητους λόγους, τοῦ ὅλου κόσμου, ὅπερ οὐ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος.“¹⁴³⁾ Christum morte sua semel facta in omne tempus et in perpetuum effecisse sacrificium in gratiam universi mundi, Origenes ita pronuntiat: μέγας ἐστὶν ἀρχιερεὺς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντος λογικοῦ τὴν ἔκπασιν θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών.“¹⁴⁴⁾ Origenes si duplicis a Christo oblatis sacrificii, terrestris et coelestis, mentionem facit¹⁴⁵⁾, nihil significatur nisi, vim Christi placatricem ad omnes rationabiles creaturas pertinere. Quod sacerdotali Christi munere id agitur, ut omnes rationabiles creaturae peccatis a Deo seiunctae, in gratiam cum Deo redeant, propterea Origenes dicit, vim Christi placatricem tam diu manere, ἕως ἀπὸ παντός τοῦ κόσμου ἀφαιρεθῇ ἡ ἁμαρτία, καὶ παραδῶ ἔτοι-

142) In Joh. VI, 35.

143) In Joh. VI, 35.

144) In Joh. I, 40. Conf. in Luc. homil. XIII, 1: „Pacem fecit (Christus) per sanguinem crucis suae, sive eorum, quae in terra sunt, sive eorum, quae in coelis sunt.“ Adiciat in Rom. V, 10.

145) De duplici Christi sacrificio Origenes imprimis disputat in prima et secunda homilia in Leviticum scriptis. Conferas de Princ. IV, 25: ἀλλ' εἰ ἐστὶ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς οὐρανίοις, ἄρα εἰ ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδοῦμεθα ξαυρόμενον ὁμολογεῖν ἐπὶ καθάρσει, ὡν καθέλε δια τοῦ πεπονθέναι· οὕτω τὸ κακὴν παραπλήσιον διδόντες γίνεσθαι τὰ καὶ ἐξῆς ἐπὶ τῆς συντελείας τοῦ παντός αἰῶνος οὐ φοβηθησόμεθα.“

μον βασιλείαν τοῦ πατρὸς ὁ Σωτὴρ — ὅτε πληροῦται τὸ „ἵνα γένηται ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.““ ¹⁴⁶⁾

Postquam expositum est, quomodo Christi ope reditus ad Deum hominibus patefactus sit, restat tantum, ut paucis explicemus, quomodo hominibus ipsis sit illa Iesu opera salutifera adiuvanda. Docet Origenes, hominibus, ut redemptionem consequantur et a peccatis plane liberati cum Deo reconcilientur, necessariam esse fidem. Fidei ope, quae est divinum aliquod χάρισμα¹⁴⁷⁾; homines tenebris inservientes et diabolum sequentes in societatem redemptoris perveniunt; fides enim, si Origenem audimus, efficit „τὴν περὶ τοῦ Ἰησοῦ συγκάθεσθαι.“ ¹⁴⁸⁾ Quoniam fides eo potissimum intelligitur, quod vis illa liberatrix Iesu Christi hominum animis prorsus informatur, non poteris, „nisi fidem obtuleris tanquam pretium Christo, — remissionem accipere peccatorum“ ¹⁴⁹⁾, nam „impossibile est salvari sine fide.“ ¹⁵⁰⁾

Quum fide illud redemptoris opus a Christo obiective perfectum hominum animis informetur, consentaneum est pro varietate universae hominum indolis varios esse fidei gradus et progressiones. Infimum gradum eum censet Origenes, quo ad internam rationem earum rerum, quas fide amplectuntur, nihil advertitur, sed facta tantummodo, quae de Iesu traduntur, vera habentur. Praeferenda est illi fidei gradui, quam πίσει ψιλὴν vulgo appellat, ἐπισήμη vel γνώσις, ad quam consequendam debemus a πίσει ψιλῇ proficisci. Qui ad γνώσιν pervenerunt, in externa Iesu historia cognoscenda non acquiescunt, verum ut a literis singulis scripturae sacrae ad internam eius rationem cognoscendam progrediuntur, ita manifestationem Christi terrestrem et temporalem tanquam aliquod involucrum aeternae eius

146) In Joh. I, 37.

147) In Epist. ad Rom. IV, 5: „fides per gratiam datur.“

148) c. Cels. III, 39.

149) Homil. in Levit. III, 8.

150) Homil. in Num. XXIV, 2.

naturae esse intelligunt. Tertius et is quidem summus fidei gradus *θεωρία* vocatur. *Θεωρία* est contemplatio interna divinae veritatis referendaque sunt ad *θεωρίαν* haec verba Origenis: „βέλτιόν γέ ἐστιν αὐτόπτην γενέσθαι τοῦ λόγου, καὶ χωρὶς ὀργάνων διδάσκοντος ἀκούειν αὐτοῦ, καὶ φαντασιοῦντος οὐ διὰ τῶν διδασκόντων τὸ ἡγεμονικὸν εὐρίσκειν τρανότητα τοὺς τῆς ἀληθείας τύπους, ἢ περ μὴ ὁρῶντα αὐτὸν — ἀκούειν τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον.“¹⁵¹⁾

Cum his progressibus, qui fiunt in fide, Origenes docet arctissime coniunctam esse aliquam progressionem in vita communi.¹⁵²⁾ Quanto magis homines divinam veritatem intelligunt et perspiciunt, tanto divinius agunt, — atque qui divina facta exsequuntur, res quoque, quae fide comprehenduntur, vere possunt intellectu percipere. Qui *πίστιν ψιλήν* sequuntur, bene agunt ob metum poenae, non liberi illi, sed servi Dei sunt nominandi;¹⁵³⁾ sin iidem magis hoc fidei gradu relicto in cognoscenda divina veritate progrediuntur, res gerendas magis amore quam metu exsequuntur ipsique magis magisque ad arctissimam divini λόγου societatem ascendant liberatique a peccatis veri sunt custodes et tanquam columina divini imperii. —

Longum est copiose indicare, quomodo vitam hominum post mortem Origenes describat. Docens ille corpus interire, animam immortalem esse, describit quomodo boni gradatim in felicitate ac beatitudine crescant et simul ad maiorem intelligentiam perveniant, donec summa felicitate digni in coeli imperium introducantur, ubi divinam naturam et veras causas omnium rerum intelligentes in ipsa Dei contemplatione versantur. De improborum hominum vita post mortem Origenes docet, ea quae literis sacris de cruciatibus aeternis proferantur allegorice accipienda esse, quum sub eorum specie

151) In Joh. XIII, 52.

152) In Joh. I, 16,

153) In Joh. XX, 27.

salubres divini amoris castigationes intelligi debeant. Poenae, quae impiis immittuntur a Deo, id tantummodo petunt, ut peccatores aliquando ad Deum redeant; — finis ergo, quem et pii et impii aliquando consequuntur, idem plane est: ut omnes peccatis penitus extinctis ad Deum revertantur. Peccato prorsus sublato rationalium creaturarum ἀποκατάστασις quae dicitur, ad finem perducta est. Pervenerunt omnes creaturae ad suum quaeque finem, ut, si Origenem audimus, „quidquid rationalis mens, expurgata omnium vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus sit.“¹⁵⁴⁾

Docet Origenes finem mundi initio respondere,¹⁵⁵⁾ ac si antea mentes in mundo invisibili versantes non prorsus spirituales, sed materiali aliqua substantia infectas esse cogitandas intelleximus, hoc loco quaerendum est, num postquam creaturae rationabiles ad Deum redierunt, etiam materialis substantia penitus extincta cogitetur. Nobis Origenis libros et imprimis sextum caput libri tertii περὶ ἀρχῶν advertentibus contra Thomassium contendendum est, Origenem, quamvis mundi fine corpora interire doceat, aeternitatem materialis substantiae non abnegare. De resurrectione corporum disserens narrat, quemque hominem simulatque mortuus sit, non corpore carnali instrui, sed materiam (quum materia ex qua corpus sit formatum, tanquam fluens sit, ut quamlibet formam induere queat) nihil nisi externam mutatae rationalis creaturae speciem esse futuram. Ideoque Origenes in selectis in Psalmos haec pronuntiat: σὰρξ μὲν οὐκέτι ἔσται· ἀλλ' ὅπερ ποτὲ χαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.“ Ille λόγος σπερματικός, qui corporibus insitus est idemque efficit, ut corpora diversissimas deinceps formas subeant, creaturis rationalibus

¹⁵⁴⁾ de Princ. III, 6, 3.

¹⁵⁵⁾ In Joh. I, 84: „ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός.“ Conf. de Princ. I, 4, 2.

semper inhaeret, etiamsi corpora carnalia emoriantur. Notione λόγου σπερματικοῦ nihil nisi materialis substantia, de qua priori disputationis, nostrae parte copiosissime disputavimus, intelligenda est. „Nostra corpora,“ Origenes inquit, „velut granum cadere in terram putanda sunt: quibus insita ratio ea quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra, et restituat ac reparet.“¹⁵⁶⁾ Etsi corpora, ut ex pluribus locis liquet, ad summam spiritus subtilitatem aliquando pervenire dicuntur, tamen illis locis materialis substantiae aeternitas non abnegatur, cuius rei ipsum Origenem testem habemus hoc modo: „Deus fecit omnia ut essent, et quae facta sunt ut essent, non esse non possunt. — Substantiam vero eius (sc. carnis nostrae) certum est permanere.“¹⁵⁷⁾

Quos locos Thomasius ex Origenis libris attulit, ut demonstraret, mentes aliquando plane spirituales in Deo esse atque, quum vita earum Dei vitae similis describatur, materialis substantiae nullam posse mentionem fieri, iis locis nihil aliud declaratur nisi corpora aliquando interire, neque vero fines quibus mentes ante mundi visibilis creationem circumscriptae fuerint, prorsus everti.¹⁵⁸⁾ Unus tantummodo locus, allatus a Thomasio, dignus est, quem accuratius cognoscamus, scriptus his verbis: „Ego quidem arbitror quia hoc, quod in omnibus omnia dicitur esse Deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omnium vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare

¹⁵⁶⁾ de Princ. II, 10, 3.

¹⁵⁷⁾ de Princ. III, 6, 5.

¹⁵⁸⁾ Quum supra iam intellectum sit, οὐκ ὄν illud non per ipsum esse malum, ii quoque loci, quibus de malo in ἀποκρίσεις extincto agitur ad nos refutandos minime afferri possunt. x. 1

potest, omnia Deus sit, nec ultra iam aliud aliquid nisi Deum videat, teneat, omnis modus sui Deus modus et mensura sit; et ita erit omnia Deus.“¹⁵⁹⁾

Leviter consideranti Thomasii sententia hoc loco confirmata videri potest, quodvis inter Deum et rationabiles creaturas discrimen sublatum esse cogitandum; accuratius perlustranti secus videbitur. Neque enim quaedam individualitas mentibus insita negatur, verum de ratione, quae inter singulas mentes et Deum intercedat, ita agitur, ut Deus et mentes inter se opponantur, non prorsus eadem vi esse dicantur. Illud autem, quo mentes evadunt finiti spiritus certisque finibus inclusi sunt, quum Deus sit infinitus spiritus, ipsum *ὅν* est. Non igitur in laudato loco de absoluta Dei et mentium unitate, cui omne discrimen inter Deum et mentes desit, agitur, sed de tali unitate, qua simul discrimen inter Deum et creaturas conservatum est. Huc accedit, ut Thomasii sententia eo potissimum labefactetur et in nihilum reiiciatur, quod Origenes statu mentium futuro simul causam novae a Deo defectionis praeberi docet.¹⁶⁰⁾ Quod enim mundus ad Deum reversus denuo ab eo deficere potest, tantummodo ex materiali substantia mentibus inhaerente repeti potest, tam arcte et necessario earum naturae insita, ut exstingui nequeat et propter liberam creaturarum voluntatem semper auctorem novae a Deo defectionis praebeat.

¹⁵⁹⁾ de Princ, III, 6, 3.

¹⁶⁰⁾ de Princ. II, 1, 3: „Quae utique varietas in huius mundi deprehensa causas rursus diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit.“



